C L A S S I C I   I T A L I A N I

COLLEZIONE FONDATA E DIRETTA DA

FERDINANDO NERI E MARIO FUBINI

CON LA DIREZIONE DI

GIORGIO BÁRBERI SQUAROTTI

OPERE MINORI

di

Dante Alighieri

Volume secondo

Il convivio
a cura di
FREDI CHIAPPELLI ed ENRICO FENZI

Epistole
a cura di
ANGELO JACOMUZZI

Monarchia e *Questio de aqua et terra*
a cura di
PIO GAIA

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI DELLE OPERE DI DANTE

Inferno = *Inf.*
Purgatorio = *Purg.*
Paradiso = *Par.*
Convivio = *Conv.*
De vulgari eloquentia = *V. E.*
Ecloge = *Ec.*
Epistole = *Ep.*
Monarchia = *Mon.*
Vita nuova = *V. N.*

INTRODUZIONE

1. Dante si accinse alla composizione del *Convivio* (I, 1, 16: « la presente opera, la quale è *Convivio* nominata e vo' che sia ») dopo pochi anni d'esilio, quasi certamente nel 1304, come risulta dal rinvio che egli fa, a proposito del problema della mutabilità del volgare, al progettato *De vulgari eloquentia*, che sappiamo cominciato prima del febbraio 1305: « Di questo si parlerà altrove più compiutamente in uno libello ch'io intendo di fare, Dio concedente, di Volgare Eloquenza » (I, 5, 10). L'opera si interruppe al quarto trattato, dei quindici che erano stati previsti, ma Dante l'ebbe fra le mani per un tempo abbastanza lungo, visto che proprio nel quarto e ultimo trattato ci sono due accenni che ci dicono come questo sia stato composto dopo il marzo 1306 e prima del novembre 1308 (rispettivamente, IV, 14, 2, in cui è registrata l'avvenuta morte di Gherardo da Camino, e IV, 3, 6, in cui si dà per vacante il trono imperiale che Arrigo di Lussemburgo occuperà appunto il 27 nov. 1308). La composizione del *De vulgari eloquentia* s'intreccia dunque a quella del *Convivio*, e si può ben supporre che l'abbia rallentata, tanto più che l'opera latina è in più modi legata e quasi sussidiaria alla volgare. Non solo perché dedicata a quella « italica loquela » di cui Dante affronta per la prima volta tutta la problematica ricchezza proprio nel primo trattato del *Convivio*, ma per es. anche perché nel l. II fornisce ottime ragioni alla scelta strutturale sulla quale esso si basa: il commento sistematico, puntuale, di una serie di canzoni. Scelta, questa, che il *De vulgari eloquentia* indirettamente ma efficacemente difende (in qualche modo, di fatto, arriva a riproporla ...), esaltando la canzone come il prodotto più alto dei volgari moderni, sintesi adeguata e perfetta della forma – il *gradus constructionis excellentissimus* – e dei contenuti più nobili, i *magnalia*: guerra, amore, virtù. Perché poi il *Convivio*, diciamo

nel 1307, sia stato interrotto, non sappiamo. Ma è un'ipotesi tanto suggestiva quanto verisimile che, allora, l'inizio della composizione della *Commedia* non lasciasse spazio bastante a un'opera così vasta e ambiziosa, e che anzi l'impegno riversato nel poema risucchiasse e risolvesse in sé i programmi e le tensioni più profonde che avevano animato non solo il *Convivio*, ma pure il *De vulgari eloquentia*.

2. « La vivanda di questo convivio sarà di quattordici maniere ordinata, cioè quattordici canzoni sì d'amor come di vertù materiate ... » (I, 1, 14). Dopo il primo trattato, introduttivo, Dante intendeva dunque costruirne quattordici altri come commenti ad altrettante sue canzoni. E, per quanto egli arrivò a fare, « Nel primo abbiamo la ragione dell'opera e perché fu scritta in volgare; nel secondo, come nacque già mentre Dante era in patria, l'amor suo per la filosofia, e perché rappresentasse questo ardore sotto forma d'amore per una donna pietosa; nel terzo, le lodi della filosofia; nel quarto, la trattazione della nobiltà » (Barbi). In ordine a ciò, nel trattato II è commentata la canzone *Voi che 'ntendendo*; nel III, *Amor che ne la mente*; nel IV, *Le dolci rime*. In questa situazione, e sulla base delle indicazioni generali ma chiare contenute nel trattato introduttivo, fu del tutto naturale che sin dalla prima circolazione dell'opera i lettori più attenti cercassero di indovinare come essa sarebbe continuata: quali canzoni e quali « virtù » sarebbero state illustrate. Su questa strada, tuttavia, non è stato mai possibile andare troppo avanti, la ricerca finendo per ruotare attorno a un più o meno prevedibile elenco di quindici canzoni dantesche, dovuto all'iniziativa del Boccaccio, oppure, dall'altra parte, attorno all'elenco delle undici virtù morali (che avrebbero dunque dato materia proprio agli undici trattati mancanti) che Dante stesso fa nel *Convivio*, IV, 17, 4-6: Fortezza, Temperanza, Liberalitade, Magnificenza, Magnanimitade, Amativa d'onore, Mansuetudine, Affabilitade, Veritade, Eutrapelia, Giustizia. Ma, come ha fatto notare una volta per tutte il Barbi, dalla varia combinazione dei due elenchi non si ricava nulla che soddisfaccia, né che permetta di andar oltre, anche di poco, rispetto agli scarsi accenni che Dante stesso fa al proposito, ai quali converrà attenersi. In I, 12, 12 e in IV, 27, 11 è detto esplicitamente che nel trattato quattordicesimo, il penultimo, si sarebbe parlato della Giustizia: onde par logico dedurre che sarebbe stata commentata la canzone *Tre donne intorno al cor*. In I, 8, 17 e in III, 15, 14

Dante sembra dire che nel quindicesimo e ultimo trattato avrebbe parlato della Liberalità, e anche in questo caso abbiamo la canzone adatta, *Doglia mi reca*. È invece assai incerto il contenuto del rimando al trattato settimo, che è in IV, 26, 8: si tratta forse della Temperanza, perché non par possibile che s'intendano i piaceri dell'amore, come il testo potrebbe indurre a pensare. In ogni caso, tuttavia, non sapremmo a quale canzone fare riferimento. E il caso inverso, aggiungiamo, si presenta con la canzone *Poscia ch'Amor* che, dedicata com'è a definire cosa sia la Leggiadria, sarebbe certo finita nel *Convivio*, ma non sappiamo bene dove. Ancora, il sapere che Dante aveva intenzione di interpretare buona parte delle sue canzoni ha incoraggiato, specie nel passato, molti studiosi a supporre in esse, comunque e dovunque, contenuti di tipo allegorico, sì che in ultima analisi è proprio il *Convivio* ad essere per buona parte responsabile di tanto dantismo esoterico. Ma ciò, in quanto estensione per lo più arbitraria del « metodo » del *Convivio*, non tocca questa ma, appunto, altre opere, e, nell'ottica particolare che il *Convivio* suggerisce, soprattutto le *Rime*. Nel merito dell'allegorizzazione dantesca occorrerà tornare più avanti. Diciamo subito, però, che essa risulta largamente determinata dal fatto che le prime due canzoni che Dante interpreta, *Voi che 'ntendendo* e *Amor che ne la mente*, erano state effettivamente scritte, dieci anni prima, per illustrare in modi allegorici il passaggio da un *amore* a un altro: da quello che lo legava alla memoria di Beatrice, morta da poco, a quello, nuovo, per la Filosofia, rappresentata in figura di donna, secondo la secolare tradizione che si era dipartita dal *De Consolatione* di Boezio. La terza canzone, *Le dolci rime*, composta assai probabilmente subito dopo quelle due (nel 1295, circa), tratta direttamente della Nobiltà, senza alcun velo allegorico, sì che anche l'esposizione che Dante ne farà nel IV del *Convivio* si terrà al senso letterale, ché altri sensi non ci sono (cfr. IV, 1, 11: « Non sarà dunque mestiere ne la esposizione di costei alcuna allegoria aprire, ma solamente la sentenza secondo la lettera ragionare »). Perciò la scelta delle tre vecchie canzoni, fatta al tempo del *Convivio*, per quanto limitata, già rispecchia bene la distinzione posta da Dante stesso (« canzoni sì d'amor come di vertù materiate »), nel senso che, all'interno di un discorso in cui *amore* e *virtù* sono continuamente e strettamente correlati, le prime due descrivono l'iniziazione filosofica di Dante nei termini canonici di un « innamoramento », mentre la terza, superata questa fase, entra ormai nel

merito di una definizione razionale, positiva, di una serie di virtù sociali. Da questo punto di vista, poiché sappiamo che subito dopo *Le dolci rime* Dante aveva composto l'altra, *Poscia ch'Amor*, dedicata come s'è detto alla definizione della Leggiadria, possiamo immaginare che proprio con quest'ultima il *Convivio* avrebbe dovuto proseguire, nel suo quinto trattato. Nell'insieme, si osserva dunque come, durante l'esilio e quindi in una situazione affatto nuova, Dante riprenda in linea di massima lo schema già applicato con successo nella *Vita Nuova*. Addirittura, si potrebbe dire che il *Convivio* non è, per vari aspetti – e mi si perdoni il gioco di parole –, che una nuova o rinnovata *Vita Nuova*. Allora, egli aveva scelto una parte delle giovanili liriche d'amore, e attorno e su queste aveva costruito il romanzo della sua iniziazione amorosa; ora, dieci anni dopo, sceglie tra le canzoni già composte (canzoni, e non sonetti o ballate, come indirettamente il *De vulgari eloquentia* spiega) quelle che possono meglio sostenere i nuovi impegni della maturità: non più l'amore, ma la filosofia, la scienza; non più il primo formarsi della coscienza di sé attraverso l'esperienza amorosa, ma la dedizione all'oggetto, al contenuto del sapere, accompagnata da un rapporto nuovo con i destinatari di quel messaggio di conoscenza. In questo senso, la somiglianza/dissimiglianza tra le due opere è tutta nelle parole di Dante, là dove indica con chiarezza il percorso che l'ha portato all'amore per il sapere (II, 12), e là dove sottolinea quali siano, lungo l'intero arco della vita umana, i compiti che ad ogni età si convengono (IV, 23-29: ma cfr. già I, 1, 16-17).

3. A partire dal cap. 5, nel primo trattato, Dante spiega perché abbia preferiro il volgare al latino. All'interno delle relative, importanti argomentazioni, prende corpo un discorso che ha una sua autonomia teorica e politica, e che è fondamento necessario allo stesso impegno rivolto all'esaltazione del volgare. Perché infatti il volgare? «lo latino non l'averebbe esposte [*le canzoni*] se non a' litterati, ché li altri non l'averebbero inteso. Onde con ciò sia cosa che molti più siano quelli che desiderano intendere quelle non litterati che litterati, seguitasi che non averebbe pieno lo suo comandamento come 'l volgare, che da li litterati e non litterati è inteso» (I, 7, 12). Questo non è l'unico motivo – Dante, come vedremo, ne mette avanti altri –, ma è pur quello che, cercando di definire quali siano i destinatari dell'opera, di questa indica anche quali siano le finalità generali.

Alle canzoni e alla loro spiegazione sono interessati soprattutto i *non litterati*, cioè coloro che non sanno il latino: dunque i *molti*, dunque tutti quelli che sono coinvolti in un discorso che ha per oggetto il *bene comune* (I, 8, 2 segg.). Il cap. 9 spiega meglio, perché Dante organizza in modo assai articolato i termini della sua analisi. Al presente, i *litterati* costituiscono una sorta di corporazione che ha ridotto a zero il valore d'uso, la capacità attiva e trasformatrice nella società del loro sapere. Di questo, fanno avaro e meschino mercato, come fosse una « cosa », e per di più una cosa morta, sterile. Dall'altra parte, opposti a costoro, stanno i *molti*, cioè la parte viva, nuova della società, coloro che in essa agiscono e in essa portano le loro tensioni e la loro fame di conoscenza:

> ... lo volgare servirà veramente a molti. Ché la bontà de l'animo, la quale questo servigio attende, è in coloro che per malvagia disusanza del mondo hanno lasciata la litteratura a coloro che l'hanno fatta di donna meretrice; e questi nobili sono prìncipi, baroni, cavalieri, e molt'altra nobile gente, non solamente maschi ma femmine, che sono molti e molte in questa lingua, volgari e non litterati ... Lo dono veramente di questo comento è la sentenza de le canzoni a le quali fatto è, la qual massimamente intende inducere li uomini a scienza e a vertù, sì come si vedrà per lo pelago del loro trattato. Questa sentenza non possono non avere in uso quelli ne li quali vera nobilità è seminata per lo modo che si dirà nel quarto trattato; e questi sono quasi tutti volgari, sì come sono quelli nobili che di sopra, in questo capitolo, sono nominati (I, 9, 4-8).

Se volessimo parafrasare, in termini altrettanto generali, il discorso di Dante, diremmo che egli constata come gli uomini che si muovono, che agiscono nella società del suo tempo, che la trasformano e praticano nuovi valori, non abbiano al presente a disposizione una cultura adeguata, o meglio: come la loro domanda di cultura non possa trovare risposta adeguata in un sapere sclerotizzato, mal amministrato da chi, all'interno dello sviluppo delle forze sociali, è rimasto indietro e si è arroccato nella cieca e stolta amministrazione di un privilegio sempre più miserabile: la conoscenza della *grammatica*, cioè del latino. Il *Convivio* si presenta dunque come l'opera nuova (« luce nuova, sole nuovo ... »: I, 13, 12) che della scelta della lingua volgare fa uno strumento per liberare il sapere dal cerchio della rendita parassitaria in cui è stato rinchiuso, per immetterlo in una circolazione più ampia, per ridargli quella vita che solo la vita degli uomini gli può garantire. Da questo punto di vista, è certo il risultato più alto

dell'insegnamento e dell'esempio di Brunetto Latini (che aveva non solo volgarizzato, ma pure commentato in volgare la *Rettorica* di Cicerone), maestro dei fiorentini e di Dante in particolare proprio nel momento in cui costui si staccava dall'esperienza giovanile ed entrava in modo adulto nel mondo della cultura e della politica: il momento ricco e difficile che s'era aperto, in Firenze, con gli Ordinamenti di Giustizia di Giano della Bella, nel 1293 e nel 1295. Può darsi che allora, nel 1295, la canzone della Nobiltà, *Le dolci rime*, e quella della Leggiadria, *Poscia ch'Amor*, fossero il frutto anche delle illusioni con le quali Dante entrava nella vita politica, e a questa volessero essere una sorta di passaporto morale. Certo, quando dieci anni dopo riprende proprio da quel nodo e ne fa la base sulla quale il *Convivio* dovrà fondarsi, egli approfondisce di molto il quadro di riferimento ideale in cui quelle scelte già erano maturate.

Restiamo un attimo alle due canzoni. Ne *Le dolci rime* il tradizionale discorso sulla « vera » nobiltà (nobiltà d'animo, s'intende) s'innerva sulle qualità che via via convengono alle varie età dell'uomo, portando l'accento sulla necessaria perfezione del soggetto operante, sulla pura e assoluta disponibilità insita nell'animo dell'uomo nobile ad agire secondo virtù, e soprattutto sulla continua dinamica interna che regge questo processo, sul continuo passaggio dalla *potenza* all'*atto* in cui veramente la nobiltà esiste. In *Poscia ch'Amor* Dante fa un passo avanti. Abbandona l'asse cronologico delle età, e assume come discriminante lo *status* sociale. Ora egli si rivolge ai *cavalieri* e alle *donne* e, di là da essi, in modo chiarissimo, all'intera classe dirigente del Comune. Soggetto non è più, dunque, l'Uomo: l'uomo cui Iddio ha donato il « seme di felicità », cioè la nobiltà definita come disposizione all'esercizio di ogni virtù. È invece l'uomo le cui varie perfezioni sono riferite al suo destino sociale, che alla nobiltà dà forma concreta e storica. Ed è precisamente il passaggio dall'uomo in generale de *Le dolci rime* al cavaliere e alle donne di *Poscia ch'Amor* che impone di riempire l'« opera perfetta » dell'uno con i concreti obblighi sociali degli altri, ai quali occorre spiegare come debbano impostare correttamente i propri rapporti interpersonali all'interno di una comunità definita: come essere, in una parola, *leggiadri*. È bene ricordare, infatti, che in *Poscia ch'Amor* non si fa questione di grandi scelte o di grandi virtù, ma più semplicemente di comportamenti, e cioè di rapporti sociali, appunto, che con il concetto di Virtù – come

dice Dante – *s'annodano*: hanno legami di correlazione e di dipendenza, non di identità meccanica. Ciò non comporta affatto l'abbandono neppure parziale dei valori supremi della vita umana, e della vecchia alta cultura. Tutt'altro. Dante, sulla base della sua diagnosi culturale e politica, segna semmai il divario di consapevolezza che s'è aperto tra quei valori e la loro attuazione concreta, nelle pratiche di una classe dirigente giovane, attiva, curiosa, alla ricerca di un'immagine aggiornata di sé, e di una nuova legittimazione ideologica. E perciò egli, con profonda serietà e partecipazione, s'investe del compito di colmare quel divario, riguadagnando ai comportamenti sociali tutta la ricchezza delle loro determinazioni morali e culturali. È un impegno – lo si vede bene – che porta direttamente al cuore del *Convivio*, e a tutte le scelte sulle quali si basa. In *Poscia ch'Amor*, ancora, Dante spiega come suoi interlocutori siano donne e cavalieri, non religiosi o filosofi. La distinzione non ha nulla a che fare con quella tradizionale tra il chierico e il cavaliere e le rispettive « virtù », né tanto meno con il vecchio schema degli « stati del mondo », tipico per es. della letteratura borghese di Francia. Inoltre essa non presuppone affatto, com'è ovvio, che quello dei cavalieri sia un modello di vita alternativo rispetto a quello di religiosi e filosofi, il quale resta, teoricamente e di fatto, ben superiore. Piuttosto, opera qui un processo logico analogo a quello impiegato da S. Tommaso, là dove costui distingue il particolare dal generale: cioè il buon cittadino (*bonus civis*) dall'uomo buono (*bonus vir*), rubricando così la *Lect.* 3 del *Comm. ad III Polit.*: « Non esse idem bonum civem et bonum virum, cum is bonus civis sit qui et apte parere et imperare commode sciat, *bonus autem vir absolute dicatur* ». E Dante se n'è evidentemente ricordato, là dove, nella canzone, definisce come *mista* la virtù del cavaliere (che non è altro, in definitiva, che il suo *bonus civis*), mentre è *pura* quella dei religiosi e dei filosofi, e « vertù pura in ciascuno sta bene ». In altre parole, egli già si preoccupa di fornire un codice di comportamento filosoficamente fondato a chi ne ha davvero bisogno: ai *cavalieri* impegnati nella vita attiva, mettendo momentaneamente tra parentesi il discorso sulla virtù e sulla perfezione assoluta. E se Amore e « opera perfetta » rappresentano il necessario orizzonte d'ogni azione umana, l'operante e struggente presenza d'un'ansia assoluta di perfezione, la virtù *mista* della Leggiadria s'aggiunge a specificarne la puntuale e

concreta mediazione sociale, privilegiando i *molti* cui va di nuovo fatta una lezione di morale quotidiana.

Il *Convivio* nasce come sviluppo adulto, maturo, di questo programma, così come aveva cominciato a prendere corpo quando, in Firenze, quelle due canzoni erano state scritte. Dante lo spiega molto chiaramente, nel trattato IV, quando distingue le *virtù morali* dalle *virtù intellettuali*. « Veramente è da sapere – egli scrive – che noi potemo avere in questa vita due felicitadi, secondo due diversi cammini, buono e ottimo, che a ciò ne menano: l'una è la vita attiva, e l'altra la contemplativa » (IV, 17, 9). Alla felicità della vita attiva si giunge attraverso l'esercizio delle virtù morali; alla felicità « più eccellente » della vita contemplativa si giunge attraverso l'esercizio delle virtù intellettuali. Nonostante ciò egli, Dante, ha preferito trattare della felicità propria della vita attiva e dunque delle virtù « inferiori » o *miste* che la guidano, perché proprio questa è la scelta fondamentale che sta alla base dell'opera, e che consiglia un discorso circostanziato e concreto sulle virtù che ai *molti* servono per realizzare la perfezione propria della vita che si realizza nella sfera sociale:

> Potrebbe alcuno però dire, contra me argomentando: « Poiché la felicitade de la vita contemplativa è più eccellente che quella de l'attiva, e l'una e l'altra possa essere e sia frutto e fine di nobilitade, perché non anzi si procedette per la via de le virtù intellettuali che de le morali? » A ciò si può brievemente rispondere che in ciascuna dottrina si dee avere rispetto a la facultà del discente, e per quella via menarlo che più a lui sia lieve. Onde, perciò che le virtù morali paiano essere e siano più comuni e più sapute e più richieste che l'altre e imitate ne lo aspetto di fuori, utile e convenevole fu più per quello cammino procedere che per l'altro ... (IV, 17, 11-12).

Questa citazione s'accompagna perfettamente all'altra già fatta, dal trattato I relativa ai destinatari dell'opera. Dante vi definisce, nelle sue linee essenziali e senza equivoci, l'obiettivo che si era proposto, mostrando il massimo di consapevolezza dei problemi teorici e pratici che gli si ponevano. Tra questi stava, prima di tutto, la scelta del volgare, che all'interno di un programma simile non può non presentarsi come la più ricca di determinazioni particolari, e insieme come il gesto che coniugava al livello più alto l'impegno sociale e culturale alla novità della forma che gli era ormai storicamente necessaria. Ed è appunto nel trattato I che egli affronta questa preliminare, decisiva verifica.

4. Su tredici capitoli del trattato introduttivo, ben nove (capp. 5-13) spiegano perché mai esso sia stato scritto in volgare. Vediamo di riassumere i motivi che Dante adduce, accantonando per il momento, anche se con qualche forzatura, la questione della « superiorità » del latino, e gli sviluppi contraddittori che essa avrà di lì a poco nel *De vulgari eloquentia*.

Nelle parole di Dante, le *ragioni* sono nell'ordine: a) *cautela di disconvenevole ordinazione* (capp. 5-7); *b*) *prontezza di liberalitade* (capp. 8-9); c) *naturale amore a propria loquela* (capp. 10-13).

La prima ragione è quella che affronta subito, di petto, il confronto con il latino, subordinando però gli esiti di questo confronto alla sicura convinzione che un commento in latino a una serie di canzoni volgari sarebbe stato, per vari aspetti, inopportuno. Questa convinzione si copre, per dir così, di argomenti che possono apparire – ma non sono – alquanto astratti, ricavati dal fatto che non pare ammissibile che il latino, *sovrano* « per nobiltà e per vertù e per bellezza » rispetto al volgare, sia poi impiegato in un ruolo subalterno a questo, confinato al commento nella funzione, appunto, di *servo* di testi volgari. Sullo stretto giudizio di « superiorità » torneremo – ripeto. Non ci si può tuttavia nascondere che, di là da questo, Dante afferma qualcosa di culturalmente e persin tecnicamente assai ragionevole, e addirittura necessario. Da una parte, spiegare e dunque dilatare in latino la « filosofia » delle canzoni avrebbe significato squilibrarle, spostar fuori di esse il loro baricentro, e ancora, colpire al cuore proprio il nucleo unitario nuovo, propositivo, di quelle: la tensione conoscitiva che si affermava vittoriosa nell'atto con cui costruiva il suo linguaggio intellettuale e filosofico, e ne fondava, nella complessa struttura lessicale, metrica e retorica della canzone, la dignità e la bellezza. Dall'altro, lo spessore culturale e storico del latino avrebbe soverchiato, ottuso la voce, per quanto ferma e sicura essa fosse, delle canzoni: avrebbe detto qualcosa di più e di diverso, avrebbe « rubato » il primo piano, avrebbe rinviato i lettori non tanto alle canzoni quanto ai suoi propri antecedenti, alle sue « fonti » ... sarebbe stato, insomma, seppur per eccesso, un *servo* infedele (v. per ciò in part. I, 7, 6 segg.). Infine, il commento latino avrebbe esposto il senso delle canzoni solo ai *litterati*, e non a coloro che di quelle spiegazioni hanno bisogno e che quelle spiegazioni desiderano. Il fatto poi che esso avrebbe compensato questa limitazione con un più vasto

pubblico di *litterati* d'ogni nazione, «a gente d'altra lingua, sì come a Tedeschi e Inghilesi e altri ... », non fa che evidenziare al limite del paradosso la contraddizione intrinseca a una simile scelta. In tal caso, infatti, il contenuto delle canzoni si sarebbe staccato del tutto da esse, si sarebbe completamente autonomizzato entro una veste latina accessibile proprio a coloro che mai sarebbero stati capaci di afferrarlo nella forma in cui voleva essere compreso e in cui radicava gran parte del suo significato. Qui, Dante arriva a considerare persino l'ipotesi di una traduzione delle canzoni stesse, ma solo per respingerla subito, perché « nulla cosa per legame musaico armonizzata si può de la sua loquela in altra transmutare sanza rompere tutta sua dolcezza e armonia » (I, 7, 14). Come si vede, queste ultime battute, mentre chiudono la *ragione* dedicata al problema del latino, si complicano e si arricchiscono in direzioni diverse: da una parte, c'è il discorso destinato ad essere ripreso più avanti sulla intraducibilità e dunque sulla forma propria di quella « dolcezza e armonia »; dall'altra s'affaccia la considerazione dei destinatari dell'opera, che immediatamente fa da ponte verso la seconda *ragione*, la *prontezza di liberalitade*.

I capp. 8 e 9 sono strettamente legati, presentandosi il secondo come una applicazione dei princìpi esposti nel primo. In breve, se è vero come è vero che caratteristiche della vera *liberalitade* sono il dare a molti, il dare cose utili, il dare per atto libero della volontà non soggetta a vincoli, Dante dimostra punto per punto che solo il volgare, non il latino, risponde a questi requisiti. Il volgare infatti avrebbe potuto dare a molti, dare cose utili proprio perché adeguate alle attese di chi le avrebbe tradotte in pratica, e infine avrebbe dato « non dimandato », visto che dal volgare nessuno si sarebbe aspettato né avrebbe pensato di poter pretendere tanto. È chiaro che, di là dalle minuziose partizioni degli argomenti, tutto questo discorso è sorretto dalla rivendicazione del carattere aperto e dinamico che la scelta del volgare possiede. L'insistenza, nel primo dei due capitoli, sui caratteri dell'utilità serve a mettere sempre meglio a fuoco la natura espansiva della iniziativa, sia sul piano quantitativo – il coinvolgimento di una più vasta cerchia di lettori –, sia su quello qualitativo – l'incremento di un rapporto di « amicizia » con questi nuovi lettori, fondato su una comune tensione al nuovo, al migliore (« però che la vertù dee muovere le cose sempre al migliore »: I, 8, 9). Risulta dunque a ogni effetto decisiva questa nozione del volgare come strumento assunto deliberatamente, « non dimandato », per dar forma concreta e veri-

ficabile a un programma misurato non su sé stesso, sulle sue eventuali regole interne (il latino ...), ma sull'oggettività di una situazione culturale e sociale data (il volgare, appunto ...). Il cap. 9, che occupa in ogni senso il posto centrale entro questo insieme di argomentazioni, nomina finalmente, come abbiamo visto, i destinatari dell'opera, e sono quelli « ne li quali vera nobiltà è seminata ... e questi sono quasi tutti volgari »: e proprio costoro dunque, mediante il trattato, debbono essere sempre meglio indotti « a scienza e a vertù ». Ora il discorso sulla lingua del trattato (lasciando quanto già s'è detto sui destinatari, e sul senso complessivo di una simile opzione) arriva con perfetta coerenza a coincidere con il discorso che riguarda i suoi fini generali e i suoi contenuti. La forza di questo punto d'arrivo, tuttavia, non solo ha intimamente organizzato le dimostrazioni precedenti e le ha calamitate a sé, ma soprattutto s'espande in avanti, nei capitoli più distesi – e mai abbastanza apprezzati e goduti – dedicati alla terza e ultima *ragione*, il *naturale amore a propria loquela.* Di qui comincia, infatti, la vera e propria esaltazione delle capacità e della natura del volgare.

Il primo, profondo motivo d'amore per il volgare deriva dalla sua specifica *bontà*, dalla sua *virtuosa operazione*, cioè dalla capacità di « manifestare conceputa sentenza », di esporre « altissimi e novissimi concetti convenevolmente, sufficientemente e acconciamente » (rispett., I, 10, 9 e 12). Doveroso atto d'amore è dunque quello che intende finalmente realizzare queste sue potenzialità: è, prima di tutto, il *Convivio* stesso. Nel quale, in aggiunta, « si vedrà l'agevolezza de le sue sillabe, le proprietadi de le sue costruzioni e le soavi orazioni che di lui si fanno: le quali chi bene agguarderà, vedrà essere piene di dolcissima e d'amabilissima bellezza ». L'effettiva portata di queste dichiarazioni è ben chiarita nel successivo cap. 11, nel quale, non a caso, si attaccano con durezza coloro che sino a quel momento hanno mostrato di preferire altri volgari, disprezzando il loro. Ove non si tratti di pura e semplice ignoranza o stoltezza – dice Dante – ciò è dovuto fondamentalmente all'incapacità soggettiva di usare un così nobile e bello strumento: così si spiegano i vari atteggiamenti di autogiustificazione, di snobismo, di invidia ... Ma il motivo ultimo è la loro « viltà d'animo », la « pusillanimità ». In altre parole, la mancanza di coraggio, di iniziativa, di autonomia culturale: « onde molti per questa viltade dispregiano lo proprio volgare, e l'altrui pregiano. E tutti questi cotali sono li abominevoli cattivi d'Italia

che hanno a vile questo prezioso volgare, lo quale, s'è vile in alcuna cosa, non è se non in quanto elli suona ne la bocca meretrice di questi adulteri » (I, 11, 20-21). Dante per questa via torna ad esaltare la sua opera, ad illuminarne meglio anche sotto questo aspetto la portata storica: e, certo, esalta anche sé stesso. Per quanto riguarda il volgare, osserviamo tuttavia un'altra cosa, molto importante: a questo punto dell'argomentazione, i limiti del volgare, quelli che l'hanno fatto dichiarare a tutta prima inferiore al latino, non sono più limiti *suoi*, ma dei « cattivi d'Italia » che non hanno avuto la capacità e il coraggio di farlo fiorire come può e deve, di fargli fare l'ormai urgente e necessario salto di qualità.

Gli ultimi due capitoli mostrano come quello di Dante per il suo volgare sia « non solamente amore ma perfettissimo amore ». In altre parole, sono compendiate e messe in nuova luce le *ragioni* che si sono venute intessendo sin qui, con alcune essenziali aggiunte. Intanto, l'amore nasce per la *prossimitade* e per la *bontade* della cosa amata: « E così lo volgare è più prossimo quanto è più unito, che uno e solo è prima ne la mente che alcuno altro, e che non solamente per sé è unito, ma per accidente, in quanto è congiunto con le più prossime persone, sì come con li parenti e con li propri cittadini e con la propria gente » (I, 12, 5). Ridefinito in questo modo, il concetto di *bontà*, con il quale questo stesso capitolo torna ancora una volta a concludersi, si riempie di senso concreto Si tratta, ora, della necessaria e naturale bontà di un linguaggio che è insieme « uno e solo ... prima ne la mente », cioè il primo e immediato veicolo di ogni esperienza e conoscenza individuale, ma che è pure lo strumento principe del vincolo sociale, il legame che definisce e unisce la comunità. Rovesciando quest'ordine, l'ultimo capitolo riprende e spiega queste affermazioni. Il volgare come vincolo sociale è tanto forte e produttivo che – Dante argomenta – è addirittura causa del suo *essere*, dal momento che « fu congiugnitore de li miei generanti, che con esso parlavano » (I, 13, 4), ed è inoltre causa del suo *essere buono*, cioè dello sviluppo delle sue qualità individuali, essendo stato il primo e fondamentale vettore di conoscenza lungo il percorso che l'ha portato alla padronanza stessa del latino. Ancora, dunque, Dante insiste non su elementi di valutazione statici, ma dinamici: il prodursi e il riprodursi del rapporto tra gli uomini, nella sua dimensione quotidiana e concreta, e il cammino dell'esperienza, la tensione, la crescita ... La *perfezione* del linguaggio, la sua *bontà*,

non è un modello acquisito da riprodurre, ma una prospettiva di movimento, di progresso, in cui il destino *in fieri* del volgare s'intreccia indissolubilmente con l'attività del soggetto, con la linea ascendente della sua esperienza. Dante perciò, evidenziando la funzione attiva del linguaggio, sottolinea anche come esso non sia solo lo strumento della conoscenza, che egli ha usato e usa « diliberando, interpretando e questionando », ma sia pure oggetto – e oggetto privilegiato – della conoscenza stessa. Sì che l'attività poetica è qui presentata e interpretata come intervento consapevolmente diretto a promuovere la costituzione di una lingua nuova, in cerca di regole e di *stabilità*:

> Ciascuna cosa studia naturalmente a la sua conservazione: onde, se lo volgare per sé studiare potesse, studierebbe a quella; e quella sarebbe acconciare sé a più stabilitade, e più stabilitade non potrebbe avere che in legar sé con numero e con rime. E questo medesimo studio è stato mio, sì come tanto è palese che non dimanda testimonianza. Per che uno medesimo studio è stato lo suo e 'l mio ... (I, 13, 6-7).

Questo più stabile linguaggio volgare sarà un risultato prezioso, un acquisto ricco di futuro, che oltrepassa l'opera stessa che pur tanto deve contribuire a dargli forma. Le sue capacità sono rilanciate in avanti, là dove il *nuovo* volgare sostituirà l'*usato* latino, come affermano le famose parole che sigillano il lungo discorso:

> Questo sarà quello pane orzato del quale si satolleranno migliaia, e a me ne soperchieranno le sporte piene. Questo sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l'usato tramonterà, e darà lume a coloro che sono in tenebre e in oscuritade per lo usato sole che a loro non luce (*ibid.*, 12).

Giunti alla fine, si può ora guardare indietro, alla questione della « superiorità » del latino. La prima considerazione da fare, riguarda il fatto che i singoli punti sui quali quella superiorità, subito dichiarata, si basa, sono tendenzialmente corretti se non addirittura superati via via che procede l'argomentazione. O meglio, quei punti che sanciscono la superiorità del latino diventano per strada altrettanti obiettivi o tendenze *interne* allo sviluppo stesso del volgare, altrettante ragioni del suo movimento vitale. Molto rapidamente. Il latino è sovrano « per nobiltà e per vertù e per bellezza ». Per nobiltà, « perché lo latino è perpetuo e non corruttibile, e lo volgare è non stabile e corruttibile » (I, 5, 7).

Ma abbiamo appena visto come il volgare *studia* alla sua conservazione, alla sua stabilità, e come il riconoscersi integralmente in questo *studio*, il farsene interpreti e portatori, sia, in questa fase, un tratto fondamentale che Dante rivendica alla sua attività letteraria. Naturalmente, occorre precisare che ciò non significa affatto che per Dante il latino sia stato il prodotto, in un lontano passato, di un'evoluzione storica affine a quella che pare ora suggerita per il volgare, destinato a sua volta a cristallizzarsi col tempo in una sorta di nuova *grammatica*. Non può essere così, perché il latino e il volgare restano cose troppo diverse. Quello, creazione artificiale, fermo nella sua immobile incorruttibilità, è « una lingua virtualmente senza storia » (Grayson); questo, è invece caratterizzato dalla sua natura essenzialmente storica. Di contro all'immobile perfezione del latino, ecco dunque che la « stabilità » cui il volgare aspira appare come qualcosa che vive e si riproduce senza sosta all'interno della sua stessa natura, come continua e sempre più alta realizzazione dei suoi fini naturali: dunque, in ultima analisi, come realizzazione di ciò che ne sancisce la specifica *nobiltà*, come confermerà poi luminosamente il trattato IV dell'opera.

È poi superiore per virtù, perché « lo latino molte cose manifesta concepute ne la mente che lo volgare far non può » (*ibid.*, 12). Ma più avanti Dante *magnifica* il volgare per la sua *virtuosa operazione*, per la sua *propia bontade*: « e questa grandezza do io a questo amico, in quanto quello elli di bontade avea in podere e occulto, io lo fo avere in atto e palese ne la sua propria operazione, che è manifestare conceputa sentenza » (I, 10, 9). Il giudizio di superiorità del latino tende a diventare relativo. Dante dichiara di voler sviluppare le qualità sino ad allora solo potenziali, latenti nel volgare, e dunque si impegna a farlo crescere col renderlo capace di esprimere « altissimi e novissimi concetti ... quasi come per esso latino » (*ibid.*, 12). È vero, c'è ancora il leggero diaframma di quel *quasi*: ma è ormai poco più che uno scrupolo linguistico. Più avanti, nel penultimo capitolo, si torna ancora una volta sulla *bontade*: « in ciascuna cosa di sermone lo bene manifestare del concetto si è più amato e commendato: dunque è questa la prima sua bontade. E con ciò sia cosa che questa sia nel nostro volgare ... » (I, 12, 13). E il discorso di Dante, piuttosto articolato, si muove qui attraverso le ragioni del suo *perfettissimo amore* verso la propria lingua: amore, nel caso, che non può essere

suscitato che da *perfettissima*, per quanto non ancora interamente disvelata, bontà.

Per bellezza, infine, « però che lo volgare seguita uso, e lo latino arte » (I, 5, 14). Qui, è ancora da ricordare il primo punto, quello relativo alla stabilità, visto che il seguire l'*uso* ha a che fare con il continuo mutamento e la corruzione, mentre solo il latino possiede tutta la forza di un modello assoluto, concluso, sottratto alla storia dalla sua stessa natura di lingua artificiale, di *grammatica*. Di nuovo, perciò, quel che per il latino è un dato, nel volgare appare come tendenza. Ma si dovrebbe ripetere quanto s'è già citato, circa la *dolcissima* e *amabilissima bellezza* del volgare; la specifica *dolcezza e armonia* delle canzoni, intraducibili, per questo rispetto, in altra lingua; l'incapacità dei « cattivi d'Italia », che non hanno saputo e voluto incrementarne la bontà e la bellezza; l'intenzione sottesa all'impegno poetico di Dante, in cui la ricerca della bellezza si fa tutt'uno con una vera e propria opera di fondazione della lingua ...

Sarebbe tuttavia sbagliato fermarsi a questo punto, e limitarsi a rilevare che Dante, per via, fa delle qualità che rendono al momento superiore il latino altrettante « possibilità » del volgare. In verità, prende corpo anche un discorso diverso, che sboccia appieno negli ultimi due capitoli. Il vero e proprio salto è qui. Se precedentemente, infatti, i vari argomenti potevano essere ricondotti ai termini di un continuo confronto, ora siamo di fronte precisamente a ciò che rende inconfrontabili il volgare e il latino. Esaltando la concreta storicità dell'uno, Dante di fatto cancella l'altro. Come può non essere così, quando si esalta la propria lingua come la lingua viva della propria gente, dei propri genitori? come tramite necessario, costitutivo del rapporto tra gli uomini, e addirittura causa del proprio *essere* al mondo? Quando si riconosce che quella lingua parlata è la forma prima dell'esperienza, del sapere, dell'agire?

Affrontando il problema del volgare, nel *Convivio*, abbiamo visto che Dante rinvia all'imminente trattato latino, il *De vulgari eloquentia*. Bene, leggiamone subito il primo capitolo. Vi si definisce l'oggetto dell'opera: è il volgare, ovvero la lingua materna, quella che « sine omni regula nutricem imitantes accipimus ». Non l'altra, che solo pochi arrivano a possedere con lo studio, la « locutio secundaria », il latino, « quam Romani gramaticam vocaverunt »:

Harum quoque duarum nobilior est vulgaris: tum quia prima fuit humano generi usitata; tum quia totus orbis ipsa perfruitur, licet in diversas prolationes et vocabula sit divisa; tum quia naturalis est nobis, cum illa potius artificialis existat. Et de hac nobiliori nostra est intentio pertractare (I, I, 4-5).

Il *Convivio* comincia dunque dichiarando la superiorità del latino. Il *De vulgari eloquentia* dichiarando in modo definitivo la superiorità del volgare. Non si tratta di una antinomia, di una contraddizione che occorre cercare ad ogni costo di sanare o di comporre in forme meno rigide. E neppure si tratta di immaginare una sorta di compresenza in Dante delle due opposte tesi, e una loro relativa validità, ognuna per sé, in un proprio ambito specifico, quasi che « il poeta parli secondo due diversi punti di vista, i quali sono entrambi, al loro posto, ragionevoli » (Parodi). No, non è così. La verità è insieme più semplice e più complessa: Dante non solo ha cambiato « punto di vista », ma ha addirittura cambiato idea, come ha già spiegato, con molta chiarezza, il Grayson. Con apparente e comunque istruttivo paradosso, egli comincia un'opera in volgare rendendo omaggio alla superiorità della lingua latina: e questo certamente resta un punto di vista culturale e storico assai ragionevole e motivato. Argomentando tuttavia perché egli abbia scelto di scrivere proprio in volgare, le ragioni contingenti di quella scelta gli si dilatano in ragioni assolute, e la tesi di partenza si rovescia nel suo opposto. Ed è ora una nuova opera, in latino, che riprende il discorso esattamente là dove il *Convivio* l'aveva lasciato, e che parte facendo subito il piccolo passo in più che ancora mancava: « nobilior est vulgaris ... quia naturalis est ».

Al proposito, si dice che « l'argomento principe che sancisce la maggior nobiltà del volgare, la sua naturalità di contro all'artificialità del latino non è concepibile al di fuori del quadro prettamente scolastico dei rapporti natura-arte e della minore dignità della seconda, subordinata alla prima e *nipote*, non direttamente *figlia* di Dio. E veramente la scoperta di questa applicazione della dialettica di natura e arte è la trovata concettuale determinante nel rovesciamento della posizione del *Convivio* » (Mengaldo, con rinvio a Pézard). Nonostante l'indubbia importanza dell'osservazione, confesso la mia perplessità anche di fronte a questo modo di sistemare la cosa, modo vero la sua parte – sul piano essenzialmente formale – ma insufficiente. Cos'è infatti questa « natura »? È per caso l'ipostatizzata « figlia di

Dio » dei poemi allegorici di cento o duecento anni prima? Non mi pare ... E non è invece qualcosa di tutt'affatto diverso: una *natura storica,* o meglio la storicità stessa della vita sociale e individuale che si riproduce e per così dire si condensa nell'altrettanto concreta storicità del linguaggio? La « natura » di cui si parla è insomma quella definita dai caratteri della lingua « naturale » della quale precisamente Dante comincia a scoprire le leggi nel *Convivio.* Questo è il punto fondamentale. E che non si tratti di una qualche nuova incarnazione della vecchia dea Natura, ordinata *ab aeterno* nella sua immobile e ripetitiva perfezione, lo dimostra il fatto che la storicità di questo nesso socialmente, temporalmente e spazialmente determinato che è il linguaggio risulta a Dante proprio a partire da ciò che in prima istanza egli definisce come « corruttibilità » e « mutabilità », e che per via si trasforma positivamente in movimento interno, dinamica, perfettibilità, sino a identificare la sua vita con la vita e la perfettibilità stessa dell'uomo – dell'uomo Dante, prima di tutto – lungo l'arco ascendente della sua esistenza: lungo il suo « tempo ». E questo è, a sua volta, il tempo storico della comunità degli uomini: la famiglia, la stirpe, la gente, la concreta ed esistente società, ed è insieme il tempo dell'individuo, della sua unica e irripetibile e *anche* linguisticamente determinata esperienza del mondo, e della sua personale vicenda umana. Per concludere, è al fondo di questa « natura » che stanno le ragioni per cui la *Commedia* è, e non può essere che scritta in volgare: « Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai ... ».

5. Quanto s'è detto sin qui pone alcune importanti premesse per capire quali siano i contenuti dei restanti tre trattati del *Convivio,* dei quali è ora possibile dare un'interpretazione generale. I trattati II e III, quelli che commentano le due vecchie canzoni *Voi che 'ntendendo* e *Amor che ne la mente,* trattengono ancora qualcosa dei caratteri di una introduzione, anche se di tipo molto particolare. Dante infatti commenta le due canzoni che dieci anni prima avevano raccolto i motivi fondamentali che stavano alla base del suo distacco dall'esperienza giovanile, compendiata nella *Vita Nuova,* e della sua entrata in un'età e in un orizzonte di relazioni culturali e sociali nuove. Egli – allora nelle canzoni e ora nel commento – spiega il suo passaggio da un « amore » all'altro come passaggio da una stagione fervida di scoperte sentimentali e di entusiasmi lirici agli impegni adulti richiesti dagli

studi filosofici e da un rapporto maturo col mondo. In altre parole, Dante descrive il momento fondamentale di svolta e di crescita a partire dal quale la sua vicenda non è più definita da una privilegiata e segreta educazione sentimentale, protratta con ricchezza straordinaria di fermenti e di implicazioni culturali dall'adolescenza alla prima giovinezza, ma piuttosto da un rapporto complesso e aperto con la realtà intera del suo tempo: le grandi idee, i valori, la vita sociale e politica, gli uomini ... Naturalmente, non bisogna pensare che Dante contrapponga direttamente, senza sottili e raffinate mediazioni, il suo amore per Beatrice al nuovo amore per la Filosofia, cioè per la « figura » che riassume i contenuti di questa nuova fase della sua vita. Tra i due amori – tra le due donne – s'insinua l'intervallo in cui l'amore per Beatrice, ora che essa è morta, si è trasformato in memoria: ma in memoria paralizzante, in prostrazione, in sconforto sterile, in « viltà » d'animo. Sì che la nuova immagine di donna, la Filosofia, non sopraggiunge già a cacciare semplicemente l'amore per Beatrice, a cancellarlo, ma piuttosto risolve positivamente un momento di crisi, una transizione, indicando compiti nuovi e ormai più adeguati e urgenti. Ecco dunque che quel carattere che ho detto ancora introduttivo di questi due trattati si rivela principalmente nel fatto che Dante parla soprattutto di sé, del suo passato, e racconta come il programma educativo, nel senso più alto della parola, che egli propone agli uomini del suo tempo nel *Convivio*, sia stato prima di tutto un programma che è maturato e si è realizzato nella sua viva esperienza di uomo, in un momento delicato del suo sviluppo. Egli stesso, per primo, uscendo dalla giovinezza, ha attraversato una fase di crisi, non trovando più soccorso in un pur eccezionalmente evoluto ambito di cultura e di valori « cortesi », quelli che erano stati ripresi e trasformati sino alle loro più estreme e attuali conseguenze proprio dalla *élite* dei giovani che avevano dato corpo e forma ideologica e artistica alla « scuola » dello *stil nuovo*. Ed egli stesso ha allora saputo costruire la propria piena maturità mediante un tirocinio filosofico che ha appunto tutti i caratteri di una accettazione e di una immersione nuova nella realtà, con gli strumenti della morale e della ragione. In questa vicenda, il contatto con i testi antichi – Cicerone e Boezio, soprattutto, come Dante stesso indica – s'inserisce con un ruolo fondamentale, sottolineando ancora, se ce ne fosse bisogno, come il nucleo profondo del discorso che Dante va dipanando sia per sua natura un nucleo dinamico. Egli ferma alcuni punti gene-

rali di riferimento, dà alcune larghe coordinate: ma proprio perché quel che in realtà cerca di descrivere, di interpretare, di orientare, è un *movimento*, un *percorso* ... e, nel caso, prima di tutto un percorso suo, vissuto in prima persona, eppur proponibile come un modello assolutamente valido, per tutti. Attraverso contraddizioni parziali, ma tutte estremamente ricche e significative, Dante continua perciò a scoprire sempre meglio nei trattati II e III – come già era avvenuto nel primo – la sua « qualità » di protagonista insieme individuale e collettivo, e rende conto, con la passione che la scoperta in atto via via suscita, del progressivo e direi quasi materiale formarsi della coscienza, come moltiplicazione di nessi e rapporti legati ai tempi storici dell'esperienza: come passaggio continuo dalla *potenza* all'*atto*, dalla *natura* alla *storia*. Ed è l'*atto* infatti, cioè il mobile punto d'arrivo dell'esperienza, che ogni volta ridetermina le *potenze* del soggetto, che le reinterpreta, non rinnegando l'orizzonte ultimo dei supremi valori, ma cercando continuamente di inverarli come leggi generali di movimento, di sviluppo. Al proposito, dà indicazioni molto precise il trattato IV – l'ultimo –, dedicato al commento della canzone *Le dolci rime*, e dunque al grande tema della nobiltà. Sì che prima di tornare ai trattati centrali, è su questo che vale la pena di fermarsi.

Dante divide il suo commento in due parti di eguale lunghezza (15 capitoli ognuna), dedicando la prima alla confutazione delle erronee definizioni della nobiltà, e in particolare di quella attribuita a Federico II, e la seconda all'illustrazione in positivo della propria. Il solo fatto che il trattato sia lungo il doppio rispetto ai due precedenti mostra quanto sia ampio e articolato l'insieme degli argomenti: in più, l'ampiezza della parte negativa e polemica – che trova del resto una precisa corrispondenza nel testo della canzone – rivela lo scrupolo assai vivo di non lasciare dietro di sé questioni e obiezioni irrisolte. Tuttavia, rispetto alla canzone, c'è qualcosa di nuovo e importante. Dante infatti intende manifestamente attribuire alla sua speculazione il più alto grado possibile di dignità filosofica, perché il fatto di confutare proprio le opinioni di un imperatore lo trascina inevitabilmente in un discorso generale relativo ai contenuti ma anche ai limiti dell'autorità imperiale. Da una parte, dunque, in un rapporto di strettissima collaborazione, di « congiunzione » – come scrive Dante –, sta l'Impero, « fondamento radicale ... de la umana civilitade », fonte unica e indispensabile di ogni ordine,

ogni legge, ogni autorità; dall'altra, sta la Filosofia, la quale « ha per subietto lo 'ntendere, e per forma uno quasi divino amore a lo 'ntelletto », e il cui fine è « vera felicitade che per contemplazione de la veritade s'acquista » (III, 11, 13 e 14).

Il discorso prende le mosse, come s'è detto, dalla definizione di Federico II, il quale « domandato che fosse gentilezza, rispuose ch'era antica ricchezza e belli costumi » (IV, 3, 6). Ma appena dopo aver annunciato che questa definizione va discussa e criticata nel modo più approfondito possibile, Dante pare lasciare l'argomento, e con un brusco salto affronta subito, nel capitolo immediatamente successivo, il problema dell'impero o monarchia universale, indispensabile al raggiungimento dell'umana felicità. Insieme, rivendica la funzione provvidenziale affidata da Dio a Roma, la quale cominciò a crescere proprio quando cominciava la stirpe di David, dalla quale sarebbe poi nata Maria (« E tutto questo fu in uno temporale, che David nacque e nacque Roma ... »: IV, 5, 6). Ma Dante non afferma solo questo « speziale nascimento » di Roma, ma anche e soprattutto il suo « speziale processo », cioè la natura affatto particolare della sua storia, vigilata da quella provvidenza divina che aveva riguardo a che si realizzassero in terra le condizioni favorevoli all'impero universale: onde egli chiude il cap. 5 con l'esaltazione, in questa chiave, dei più famosi personaggi della storia romana, sino a Catone, Scipione, Cicerone. Dopo questo abbozzo di corso storico, Dante passa da un'autorità all'altra: dalla imperiale alla filosofica, rispetto alla quale traccia un rapido *excursus* – in parallelo a quello già fatto per la storia romana – che attraverso le scuole stoica, epicurea e infine peripatetica, arriva ad Aristotele, il Filosofo per antonomasia, l'autorità più alta tra tutti coloro che hanno definito quali siano i fini della vita umana ai quali « l'uomo è ordinato in quanto elli è uomo » (IV, 6, 7). Solo a questo punto Dante ripiglia l'argomento di partenza: la falsa opinione, consolidata dalle parole dell'imperatore, circa la natura della vera nobiltà. Dopo un acceso elogio della ragione, senza la quale l'uomo non è che un *animale bruto* (e qui già appare un tipico anticipo del discorso sulla nobiltà, attraverso il tema dell'uomo che, pur disceso da parenti « gentili », non ne segue le orme ...), egli raccoglie il frutto dei discorsi e delle distinzioni precedenti dimostrando che la sua critica alle parole dell'imperatore è perfettamente lecita, in quanto esercizio di filosofia nel campo suo proprio, quello che riguarda la ricerca del vero, non soggetta all'autorità dell'imperatore.

Non si tratta perciò di *irriverenza*, da parte di Dante, ma di *non-reverenza*, cioè del mancato accoglimento di un'opinione imperiale là dové l'imperatore non ha più voce in capitolo di altri, non avendone egli in effetti alcuna, in quanto imperatore, sulle leggi logiche e sulle asserzioni della scienza, rispetto alle quali «non fattori propriamente, ma li trovatori semo» (IV, 9, 6), nel senso che esse rimandano a una verità che è data fuori di noi: implicano un riconoscimento del vero che è opera dell'intelletto guidato dalla ragione filosofica, non dall'arbitrio della volontà. Come si vede, la prima parte del trattato IV è percorsa da questa polarizzazione tra due campi convergenti nella prospettiva ultima della felicità umana, ma assai nettamente distinti: il campo in senso lato politico, cioè attinente all'organizzazione civile e sociale, che si riassume nell'esaltazione dell'impero universale, l'unico che possa dispensare la necessaria pace ai regni, alle città, alle famiglie all'uomo, e il campo prettamente individuale: quello aperto alla compiuta realizzazione di sé da parte di ogni uomo nel corso di un'esperienza di vita guidata dal divino lume della filosofia. L'esaltazione dell'impero, insomma, è bilanciata da un'altrettanto decisa esaltazione dell'individuo e della sua radicale e «filosofica» libertà, non soggetta ad altri vincoli che non siano quelli della ragione, e dunque dall'esaltazione dei modi concreti in cui questa libertà si realizza prendendo sempre più profonda coscienza di sé e dei suoi fini. Ed è precisamente in questa esaltazione – generata dialetticamente proprio dalla nozione stessa di impero universale – che sta finalmente la radice tutta individuale della *vera* nobiltà.

Quando Dante, nel cap. 11, passa a confutare l'affermazione secondo cui la nobiltà consisterebbe nelle ricchezze, così come vuole l'opinione volgare, o in una riduttiva ed esterna cornice di comportamenti tradizionalmente associati alla nobiltà (i «belli costumi»), egli non ha ormai da compiere grandi sforzi. A questo punto, ogni definizione empirica ed esterna (e tra queste non può non stare quella che vuole che la nobiltà sia nobiltà di sangue) appare irrimediabilmente inadeguata, inessenziale. Ciò è doppiamente vero. È vero sul versante della società, perché Dante non manca ovviamente di sottolineare il carattere a-sociale e anzi francamente distruttivo della pacifica convivenza umana che presiede ai meccanismi di accumulazione della ricchezza, come anche il carattere d'inaccettabile privilegio che è insito nella nozione di nobiltà di sangue. Ed è vero sul versante dell'individuo,

chiamato ogni volta in prima persona a rispondere di sé: dei suoi meriti, del suo valore, della sua personale e irripetibile storia, in ultima analisi della sua intrinseca *nobiltà*. Né Dante fatica dunque a mostrare, nei capp. 12 e 13, come la sete di ricchezza sia qualcosa di essenzialmente diverso dalla sete di sapere, ché la prima è sete senza termine e misura di ciò che per definizione è sempre uguale a sé stesso, « senza qualità », e che anzi pericolosamente sostituisce alla « qualità » la perversa logica della pura « quantità », mentre la seconda – la scienza –, come desiderio che si traduce in processo reale di arricchimento, di miglioramento della persona, in crescita di « valore », è in ogni suo momento, anche il più parziale, sempre e compiutamente bastante a sé stessa, sempre giustificata nei suoi presupposti e nei suoi fini. Per dirla con le parole di Dante, insomma, dalla parte della ricchezza c'è una crescita apparente, che « procede per uno moto solo, e nulla successione quivi è né perfezione di moto in parte alcuna », mentre dalla parte del sapere c'è il processo positivo della conoscenza, che ha la sua misura oggettiva nella conoscibilità del reale, onde infine « per qualunque modo lo desiderare de la scienza si prende, o generalmente o particularmente, a perfezione viene » (IV, 13, 3 e 9).

Dopo aver così demolito l'argomento che faceva della ricchezza una delle fonti della nobiltà, Dante passa al problema della discendenza, di cui si sbarazza nei capp. 14 e 15, mostrando a quali assurdità logiche porti il negare che da un genitore non nobile possa nascere un figlio nobile: a meno di non negare la comune discendenza di ogni uomo da Adamo ... Né d'altra parte la nobiltà, com'è altrettanto facile dimostrare, può basarsi sulla dimenticanza della non-nobiltà degli antecessori. A questo punto, conclusa la parte polemica, Dante affronta, dal cap. 16, la definizione positiva della nobiltà. La quale è « perfezione di propria natura in ciascuna cosa. Onde non pur de l'uomo è predicata, ma eziandio di tutte cose – ché l'uomo chiama nobile pietra, nobile pianta, nobile cavallo, nobile falcone ... » (IV, 16, 5). E *nobile* vale dunque *non-vile*, secondo lo stesso rapporto che corre, in ogni cosa, tra *perfezione* e *imperfezione* (vedi al proposito quanto si dice in IV, 11, 3). Questa perfezione non è che l'orizzonte delle possibilità intriseche e vitali di ogni singola « natura », sì che essa non è descrivibile – afferma Dante – se non nella misura in cui si realizza, e dunque attraverso i suoi effetti, i suoi frutti visibili: nell'uomo, attraverso le virtù morali, che da un originario prin-

cipio di perfezione tutte derivano. Nei capp. 19-22 Dante cerca appunto di spiegare questa idea che egli ha della nobiltà in termini di « possibilità »: possibilità definita come una « divina cosa », e, meglio, come « grazia » che Dio dona sin dal momento del concepimento all'anima che, in forza del perfetto compenetrarsi delle varie « virtù » che presiedono all'atto della generazione, sia ottimamente diposta a riceverla, onde « è manifesto che nobilitade umana non sia altro che " seme di felicitade ", *messo da Dio ne l'anima ben posta* » (IV, 20, 9). Primo germoglio di questo seme è l'« appetito d'animo naturale », simile, all'inizio, a quello che è proprio anche all'animale, come puro istinto naturale di sopravvivenza e di ricerca del proprio « bene » o del proprio « piacere ». Ma il particolare « appetito » dell'uomo presto se ne distingue, innescando il processo che può e deve portare all'amore per la parte più nobile di sé, cioè per l'essenza razionale e divina dell'animo, e dunque per il suo doppio « uso », pratico e speculativo. Il discorso riporta ancora Dante alla distinzione tra virtù intellettuali e virtù morali, e perciò tra la vita contemplativa e la vita attiva, qui di nuovo debitamente gerarchizzate: « E così appare che nostra beatitudine (questa felicitade di cui si parla) prima trovare potemo quasi imperfetta ne la vita attiva, cioè ne le operazioni de le morali virtudi, e poi perfetta quasi ne le operazioni de le intellettuali ... » (IV, 22, 18). Tuttavia, è proprio e solo la vita attiva e le sue « virtù » che qui lo interessano, come del resto già ha spiegato, ed è rispetto ad esse ed ai loro comandamenti che egli deve cercare di correggere quel tanto di predestinazione che la teoria dell'« anima ben posta » comportava. Il divino seme della nobiltà, infatti, presiede alla realizzazione delle perfezioni umane anche « per molta correzione e cultura; che là dove questo seme dal principio non cade, si puote inducere nel suo processo, sì che perviene a questo frutto; ed è uno modo quasi d'insetare l'altrui natura sopra diversa radice. E però nullo è che possa essere scusato; ché se da sua naturale radice uomo non ha questa sementa, ben la puote avere per via d'insetazione. Così fossero tanti quelli di fatto che s'insetassero, quanti sono quelli che da la buona radice si lasciano disviare! » (IV, 22, 12). Di là dagli apparati teorici con i quali Dante sostiene le sue affermazioni, questa precisazione è importante non solo se la riferiamo al problema del libero arbitrio, trattato poi come si sa nella *Commedia*, ma anche perché, nell'immediato dell'argomentazione, essa si lega alla forte rivendicazione del carat-

tere aperto e molteplice dell'agire umano. La Perfezione irresistibilmente si scioglie e vive nelle « perfezioni » diverse che accompagnano e scandiscono un tempo che è diventato tempo della concreta e storica esperienza dell'uomo, nei meandri della quale « correzione e cultura » ben possono surrogare e determinare percorsi che i meccanismi della predestinazione non riescono più a spiegare. Il tempo totale, assoluto, astorico, della predestinazione cede al tempo mobile e vissuto della storia, insegue il difficile corso della vita. Riecheggiando formule famose, possiamo dire che il tempo di Dio si misura qui, attraverso tutta l'intelligenza e la passione di Dante, con il tempo dell'uomo. I capitoli dal 23 al 28 non fanno che tradurre e fissare in modelli questa verità. Stabilito sulle orme di Aristotele che il corso della vita ha, come ha l'arco, una parte ascendente e una discendente, e che il suo colmo si colloca circa al trentacinquesimo anno d'età, Dante procede a distinguere le quattro età, assomigliate a loro volta alle quattro stagioni, dalla primavera all'inverno. Così, l'Adolescenza arriverà ai 25 anni; la Gioventude ai 45; la Senettute ai 70, e il Senio, infine, coprirà i restanti, sino agli 80 e oltre. E però che « altri costumi e altri portamenti sono ragionevoli ad una etade più che ad altra » (IV, 24, 8), di ogni età si elencano e si ragionano le specifiche « virtù ». Per l'Adolescenza, saranno Obedienza, Soavitate, Vergogna (composta di una terna in cui entrano Stupore, Pudore e Verecundia) e Adornezza. La Gioventude sarà temperata, forte, amorosa, cortese e leale. La Senettute sarà prudente, giusta, larga, affabile. E il Senio sarà l'età in cui « noi dovemo calare le vele de le nostre mondane operazioni e tornare a Dio con tutto nostro intendimento e cuore, sì che a quello porto si vegna con tutta soavitade e con tutta pace » (IV, 28, 3). Detto questo, occorre tuttavia aggiungere che l'intera parte dedicata alle età e alle loro « virtù » (e dunque l'intera parte finale del *Convivio*, di cui ancora fa parte un capitolo, il 29, dedicato a ribadire con nuovi esempi che la nobiltà è dell'individuo e non della stirpe, e il breve cap. 30, di chiusa) non sembra essere animata dalla tensione teorica e dalla passione proprie a tutto il resto dell'opera. Gli elenchi si adagiano in schemi abbastanza prevedibili, così come diventa sin troppo ordinata e prevedibile la costellazione delle *auctoritates* allegate. Per fare un esempio, che mi sembra significativo: là dove tratta della Gioventude, nel cap. 26, Dante illustra ognuna delle sue cinque « virtù » con altrettanti esempi forniti da Enea, secondo

la tipica tecnica medioevale della « moralizzazione » del testo latino. Ma la tecnica resta qui appunto tale, e l'apparizione improvvisa e irrelata dell'*Eneide* e di Virgilio non rinvia a un quadro d'assieme di cui ci siano stati resi espliciti i passaggi e i significati. Sta a noi osservare – continuando l'esempio – che il personaggio-Dante nella *Commedia* è « nel mezzo del cammin di nostra vita »: ha insomma trentacinque anni, colmo della Gioventude, come qui si spiega, e che, per contro, suo maestro e guida è Virgilio, quando ancora proprio nel *Convivio* (ed è questa, certo, una parte assai bella e intensa) si dice che caratteristica principale della Senettute è quella di rendersi utile agli altri, di ammaestrare, nel senso più nobile e compiuto del termine, ché allora « conviensi aprire l'uomo quasi com'una rosa che più chiusa stare non puote, e l'odore che dentro generato è spandere » (IV, 27, 4). Sono, come si vede, suggestioni, suggerimenti di lettura richiamati da un testo che è, per parte sua, singolarmente chiuso nella sua incastellatura dimostrativa: chiuso, almeno, rispetto all'apertura formidabile di tutte le precedenti parti del *Convivio*. Rispetto alla staticità di quest'ultima parte, risulta allora forse più pertinente il rinvio al cap. 2 di questo stesso trattato IV, in cui con singolare forza Dante tocca proprio del problema del tempo, o meglio dei « tempi » diversi che scandiscono la vita dell'uomo. E non si tratta di tempi esterni, di schemi dall'immobile rigore classificatorio, ma invece, in armonia con la profonda ispirazione che guida tutto il *Convivio*, di tempi interni, caratterizzati nel loro dinamismo, e per quanto di nuovo e creativo portano in sé:

> Lo tempo, secondo che dice Aristotile nel quarto de la Fisica, è « numero di movimento, secondo prima e poi »; e « numero di movimento celestiale », lo quale dispone le cose di qua giù diversamente a ricevere alcuna informazione. Ché altrimenti è disposta la terra nel principio de la primavera a ricevere in sé la informazione de l'erbe e de li fiori, e altrimenti lo verno; e altrimenti è disposta una stagione a ricevere lo seme che un'altra; e così la nostra mente in quanto ella è fondata sopra la complessione del corpo, che a seguitare la circulazione del cielo altrimenti è disposto un tempo e altrimenti un altro. Per che le parole, che sono quasi seme d'operazione, si deono molto discretamente sostenere e lasciare, sì perché bene siano ricevute e fruttifere vegnano, sì perché da la loro parte non sia difetto di sterilitade. E però lo tempo è da provedere ... E tutte le nostre brighe, se bene veniamo a cercare li loro principii, procedono quasi dal non conoscere l'uso del tempo (IV, 2, 6-10).

Nel contesto, il discorso tende ad una semplice morale dell'« aspettare tempo », e il significato generale del passo può riuscirne assai ridotto. Ma il punto di partenza è costituito dalla spiegazione del v. 9 della canzone *Le dolci rime* (la canzone della « nobiltà », appunto): « E poi che tempo mi par d'aspettare », e cioè da quanto Dante riferisce circa le difficoltà da lui incontrate nello studio della Filosofia: difficoltà che l'hanno indotto a porre una momentanea pausa al suo impegno, e a volgersi a contenuti diversi, a interventi più direttamente segnati dall'attualità culturale e politica, quali sono quello sulla nobiltà e quello sulla leggiadria. In qualche modo, dunque, quell'« aspettare », quel rinviare a tempi migliori e più maturi il proprio discorso filosofico, presenta forti analogie con la promessa consegnata alla fine della *Vita Nuova*. Là e qui, anche se con contenuti diversi, Dante segna un momento preciso della propria vita, e la consapevolezza delle difficoltà presenti e la promessa di futuri adempimenti danno corpo alla percezione che egli ha del suo proprio « tempo » e della sua scansione, lungo un percorso che egli riesce ogni volta a conquistare alla dimensione storica dell'esperienza. Da questo punto di vista, si può forse dire che la relativa debolezza, o quanto meno la schematicità dell'ultima parte del *Convivio* derivano dal fatto che la *vera* dimostrazione di come la nobiltà agisca con modi e contenuti differenti non sta tanto negli elenchi delle virtù morali che via via si convengono alle varie età dell'uomo, ma sta ben prima, e con ben altra ricchezza di significati e di articolazioni, in tutto il resto del *Convivio*. Cosa sia la vera nobiltà è già detto nel modo più chiaro possibile in tutte le pagine dedicate alla « potenza di natura, o vero bontade » del volgare, ché quella « potenza » che urge in esso e rompe gli impacci che ne impediscono l'estrinsecazione è appunto la sua specifica nobiltà, la sua vita: nobiltà e/o vita di fronte alla quale la morta perfezione del latino deve cedere (« nobilior est vulgaris ... quia naturalis est »). E cosa sia la vera nobiltà, ancora, è spiegato non già rispetto ad un uomo astratto, ridotto ad una meccanica successione di « età », ma rispetto ad un uomo vero, attraversato da contraddizioni vitali, protagonista delle proprie scelte, consapevole delle tappe lungo le quali il suo futuro si costruisce: rispetto a Dante stesso, insomma, che della propria nobiltà dà faticosa e appassionata prova nei trattati II e III dell'opera.

6. Abbiamo già visto quale sia, nelle sue linee essenziali, il contenuto dei trattati II e III, dedicati rispettivamente al commento prima letterale e poi allegorico delle canzoni *Voi che 'ntendendo* e *Amor che ne la mente*. Più in particolare, per quel che concerne l'organizzazione del discorso, Dante, dopo il trattato introduttivo dedicato al problema del volgare, comincia il *Convivio* commentando la canzone che individua nel modo più diretto possibile – per quanto in forma allegorica e dunque con un altissimo livello di astrazione – un momento di svolta delicato e decisivo nella sua vita. Nella canzone, due sono i protagonisti, il cui rapporto/scontro è mediato da uno « spiritel d'amor gentile ». Da una parte, il « pensiero » di Dante, oppresso e invilito dal dolore per la morte di Beatrice, e però incapace di staccarsi dal ricordo di lei, e teso a una contemplazione nostalgica che la frustrazione trasforma in desiderio di morte (delineando una situazione per molti versi simile a quella dell'ultimo sonetto della *Vita Nuova*, *Oltre la spera*, al quale la canzone chiaramente si ricollega). Dall'altra parte, contro questa situazione di sfinimento e di angoscia, una nuova donna appare a scuotere con violenza Dante dal suo stato, e a reclamarne l'amore. Per quanto questa donna appaia temibile, e per quanto Dante debba ricorrere a tutto il suo coraggio per sostenere il peso della nuova scelta, è subito chiaro che solo in essa sta la salvezza, sta il futuro (« Chi veder vuol la salute, / faccia che li occhi d'esta donna miri, / sed e' non teme angoscia di sospiri »: vv. 24-26). La canzone tuttavia ancora non decide: ma il conflitto appare ormai risolto nella successiva, *Amor che ne la mente*, interamente dedicata alle altissime lodi della nuova donna. Costei combina i tratti della Sapienza dei Libri Salomonici con quelli della Filosofia nella *Consolazione* di Boezio e con quelli del personaggio di Reson, nel *Roman de la Rose* di Jean de Meun, ed è senza dubbio una nuova incarnazione allegorica della Filosofia, appunto, che dopo la morte di Beatrice conquista l'amore di Dante, lo consola e lo indirizza lungo nuove vie. Argomento del trattato II sono dunque i termini del conflitto che oppone la memoria di Beatrice all'esigenza di superare le esperienze passate e di allargare i propri orizzonti culturali e di vita; e argomento del III è la minuziosa illustrazione delle divine qualità della « figlia di Dio, regina di tutto, nobilissima e bellissima Filosofia », e dell'amorosa e definitiva dedizione di Dante. Il nodo attorno al quale si dipana il discorso sta nel famoso

cap. 12 del secondo trattato, che vale la pena di riportare ancora una volta:

... dopo alquanto tempo, la mia mente, che si argomentava di sanare, provide, poi che né 'l mio né l'altrui consolare valea, ritornare al modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi; e misimi a leggere quello non conosciuto da molti libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s'avea. E udendo ancora che Tullio scritto avea un altro libro, nel quale, trattando de l'Amistade, avea toccato parole de la consolazione di Lelio, uomo eccellentissimo, ne la morte di Scipione amico suo, misimi a leggere quello. E avvegna che duro mi fosse ne la prima entrare ne la loro sentenza, finalmente v'entrai tanto entro, quanto l'arte di gramatica ch'io avea e un poco di mio ingegno potea fare; per lo quale ingegno molte cose, quasi come sognando, già vedea, sì come ne la Vita Nuova si può vedere. E sì come essere suole che l'uomo va cercando argento e fuori de la 'ntenzione truova oro, lo quale occulta cagione presenta, non forse sanza divino imperio; io, che cercava di consolarme, trovai non solamente a le mie lagrime rimedio, ma vocabuli d'autori e di scienze e di libri: li quali considerando, giudicava bene che la filosofia, che era donna di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa. E imaginava lei fatta come una donna gentile, e non la poteva imaginare in atto alcuno se non misericordioso, per che sì volontieri lo senso di vero la mirava, che appena lo potea volgere da quella. E da questo imaginare cominciai ad andare là dov'ella si dimostrava veracemente, cioè ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti. Sì che in picciol tempo, forse di trenta mesi, cominciai tanto a sentire de la sua dolcezza, che lo suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero. Per che io, sentendomi levare dal pensiero del primo amore a la virtù di questo, quasi maravigliandomi apersi la bocca nel parlare de la proposta canzone, mostrando la mia condizione sotto figura d'altre cose ... (II, 12, 2-8).

Naturalmente, questo non è che l'impianto, sul quale si stendono le larghe parti prettamente dottrinali del commento. Sempre nel trattato II, i capp. 3-5 sono dedicati alla spiegazione dell'ordinamento dei cieli, e agli ordini e alle gerarchie angeliche che ne regolano il movimento; all'interno della serie di capp. 6-11, che commentano la canzone dal punto di vista letterale, il cap. 8, in omaggio a Beatrice, è dedicato all'immortalità dell'anima; dopo il cap. 12, infine, che con le sue spiegazioni fa da ponte alla parte dedicata all'allegoria, i capp. 13-14 svelano le analogie tra i cieli e le scienze (« Dico che per cielo io intendo la scienza e per cieli le scienze ... »). Il trattato III è invece assai più com-

patto. L'unica vistosa digressione è costituita dal cap. 5, nel quale Dante spiega diffusamente il succedersi del giorno e della notte, e il fatto che ogni punto della terra, centro immobile dei cieli che l'aggirano, riceva nel corso dell'anno solare la stessa quantità di luce e d'ombra. Per il resto, in esso è concentrata tutta la parte più propriamente speculativa dell'opera, sviluppata attorno al grande tema della « loda » della donna/Filosofia (e si pensi che lo stesso tema della « loda » era al centro della *Vita Nuova*), in un discorso così unitario e conseguente che ne risulta di molto attenuato il salto tra esposizione letterale (capp. 1-10) ed esposizione allegorica (capp. 11-15). Certamente, poi, è riversata qui l'esperienza delle due canzoni *Amor che movi*, e *Io sento sì d'Amor*, nelle quali Dante già aveva messo a fuoco – presumibilmente all'altezza delle « petrose » (1296) – una nuova e più matura concezione d'amore rispetto alle giovanili teorizzazioni stilnovistiche, amore ora inteso come la forza che intimamente permea e muove l'intera scala del creato a realizzare il proprio « bene », o, altrimenti, la propria « perfezione ». Nei capp. 2 e 3 Dante dichiara cosa egli intenda, nel primo verso della canzone, « Amor che ne la mente mi ragiona », per *amore* e per *mente*. Amore « veramente pigliando e sottilmente considerando, non è altro che unimento spirituale de l'anima e de la cosa amata; nel quale unimento di propia sua natura l'anima corre tosto e tardi, secondo che è libera o impedita ». E poiché ogni « forma sustanziale » procede, per gradi diversi di « infusione de la bontà divina », da Dio, « l'anima umana, che è forma nobilissima di queste che sotto lo cielo sono generate, più riceve de la natura divina che alcun'altra ... e però che 'l suo essere dipende da Dio e per quello si conserva, naturalmente disia e vuole essere a Dio unita per lo suo essere fortificare » (III, 2, 3 e 6-7). La mente, invece, coincide con la potenza intellettiva dell'anima (le altre due potenze sono la vegetativa e la sensitiva): « E quella anima che tutte queste potenze comprende, e è perfettissima di tutte l'altre, è l'anima umana, la quale con la nobilitade de la potenza ultima, cioè ragione, participa de la divina natura a guisa di sempiterna intelligenzia; però che l'anima è tanto in quella sovrana potenza nobilitata e dinudata da materia, che la divina luce, come in angelo, raggia in quella: e però è l'uomo divino animale da li filosofi chiamato ... Per che è manifesto che per mente s'intende questa ultima e nobilissima parte de l'anima » (III, 2, 14-16). Non c'è davvero bisogno di sottolineare quanto ricorra la *nobi-*

litade, e *nobilitare* e *nobilissimo*, per aver chiaro come sia proprio tutta questa esaltazione della nobiltà dell'uomo, e dunque in ultima analisi della sua divinità (« Onde si puote omai vedere che è mente: che è quella fine e preziosissima parte de l'anima che è deitade »: III, 2, 19) che dà sostanza filosofica alle dimostrazioni del quarto trattato. Qui nel terzo, tuttavia, Dante resta fermo al tema della lode. Nel cap. 3 spiega come l'amore si attui diversamente nelle creature, a seconda del loro grado di perfezione; nel cap. 4 denuncia la doppia ineffabilità che lo travaglia, perché la nobiltà della donna è tale da oltrepassare le possibilità di comprensione dell'intelletto umano, e perché, in aggiunta, là dove l'intelletto riesce pur confusamente ad arrivare non lo seguono le limitate possibilità della lingua. Ancora una volta emerge dunque il nesso profondo che lega il tema della perfettibilità perenne del linguaggio con i temi generali dell'opera: in questo caso, innervandosi nel grande motivo della « divina » perfettibilità dell'uomo, come senso del limite e insieme spinta potente al suo superamento. Il cap. 5 è dedicato – come abbiamo accennato – a un problema insieme cosmologico e astronomico, ed è dopo questa parentesi che l'esaltazione della donna riparte con nuova forza, ora che il commento letterale segue passo passo il testo della canzone. I capp. 6 e 7 sono molto importanti, perché in essi Dante abbozza un quadro d'insieme dell'ordine causale dell'universo, definendo il processo della conoscenza come il doppio movimento che dalla causa scende all'effetto (e Dio, Causa prima di tutto, tutto conosce), e dall'effetto risale alla causa. Ciò è vero in particolare per l'Intelligenza angelica, che conosce Dio come sua propria causa, e conosce gli ordini inferiori del creato come suoi specifici effetti. Le Intelligenze, dunque, attraverso la contemplazione di Dio, «conoscono la forma umana, in quanto ella è per intenzione regolata ne la divina mente », e la conoscono in special modo le Intelligenze motrici, che della forma umana come di ogni forma generale sono causa particolare, secondo la « regola » e l'« essemplo » che esse conoscono in Dio. Ciò comporta che il v. 23 della canzone: « Ogni Intelletto di là su la mira », non vuole « altro dire se non ch'ella [*la donna/Filosofia*] è così fatta come l'essemplo intenzionale che de la umana essenzia è ne la divina mente e, per quella, in tutte l'altre, massimamente in quelle menti angeliche che fabbricano col cielo queste cose di qua giuso » (III, 6, 6).

Questa definizione tutta filosofica della donna quale archetipo della « essenza umana » che le Intelligenze angeliche contemplano nella « divina mente » comincia ora a coniugarsi perfettamente con quel desiderio di « unimento spirituale » in cui consiste l'amore, e con la pura e divina potenza intellettiva dell'anima. Nel cap. 7, infatti, Dante esalta la donna « secondo l'anima », cioè secondo la sua bontà. E la bontà deriva a tutte le cose da Dio secondo una sorta di irraggiamento e penetrazione che con intensità decrescente colpisce prima di tutto gli angeli, « sostanze separate » pure e immateriali, e poi gli uomini e gli animali e le piante e infine il mondo minerale, del tutto remoto, per la sua materialità, da quella prima e unica fonte di luce. Il testo ha qui un'indubbia coloritura neoplatonica, evidente nel ricorso che Dante fa alla « metafisica della luce » che aveva permeato gran parte della cultura filosofica e scientifica dei secoli precedenti, soprattutto quando egli spiega l'ordinamento del creato in base al graduale diffondersi in esso della bontà divina, che si assottiglia via via che ci si allontana dal suo fuoco centrale e la materia si ispessisce, e si fa sorda e opaca alla sua forza. Il paragone con la luce solare porta Dante a sottolineare che « ne l'ordine intellettuale de l'universo si sale e discende per gradi quasi continui da la infima forma a l'altissima e da l'altissima e la infima » (III, 7, 6): in altre parole, il graduale diffondersi dello spirito nella materia non conosce bruschi salti o barriere. Il che, nell'ottica particolare del *Convivio*, serve ancora una volta a portare l'accento sull'elemento dinamico che muove il creato, sulla tensione che lo anima, più che su rigide e insormontabili gerarchie. Sì che infine è proprio dell'uomo il poter essere « tanto nobile e di sì alta condizione che quasi non sia altro che angelo », allora che in lui l'essenza divina dispieghi tutta la sua potenzialità. In ciò sta precisamente la sua nobiltà, come sappiamo: addirittura, visto che *nobiltà* è sinonimo di perfettibilità in atto, di superamento che continuamente si invera in un tempo e in una storia, essa appartiene in senso stretto più all'uomo che agli angeli, come nel quarto trattato Dante arriva coerentemente ad affermare: « Certo da dovvero ardisco a dire che la nobilitade umana ... quella dell'angelo soperchia, tutto che l'angelica in sua unitade sia più divina » (IV, 19, 6). In questo senso la donna, in quanto archetipo della « essenza umana », non è che la figura della divina natura dell'uomo, la testimone e la garante del suo orizzonte di perfezione. Di lei si può avere esperienza « in quelle operazioni che sono pro-

prie de l'anima razionale, dove la divina luce più espeditamente raggia» (III, 7, 8), e l'amore per lei è il segno concreto di quel desiderio di «unimento spirituale» a Dio che stimola tutte le potenze intellettive dell'anima.

Alle lodi dell'anima della donna seguono quelle del corpo, cioè della bellezza che risplende soprattutto nei suoi occhi e nel suo sorriso (cap. 8). Questa bellezza, come la canzone afferma,

> ... piove fiammelle di foco,
> animate d'un spirito gentile
> ch'è creatore d'ogni pensier bono;
> e rompon come trono
> li 'nnati vizii che fanno altrui vile
>
> (vv. 63-67).

Quello degli effetti nobilitanti che la vista della donna induce nell'animo dell'amante era già stato il nucleo poetico del gran motivo della «loda» in ambito strettamente stilnovistico. Qui però il tema è rimodellato e sublimato, all'interno di una visione generale che fa di quell'amore e di quella bellezza altrettanti cardini della creazione divina. Da essi e attraverso di essi muove non più un'iniziazione ai valori considerata secondo i princìpi limitati di un'etica cortese e ancora tutta individuale, ma l'intera forza nobilitante che informa l'azione umana e continuamente ne scopre e ne rinnova la natura («... la sua bellezza ha podestade in rinnovare natura in coloro che la mirano»: III, 8, 20). Onde il suo carattere di dono «intenzionale» partecipato da Dio agli uomini, e l'altissima lode, che ripete quella che nei Libri salomonici era attribuita alla Sapienza divina: «Questa è colei ch'umilia ogni perverso: / costei pensò chi mosse l'universo (vv. 71-72).

I capp. 9 e 10, con i quali l'esposizione letterale termina, confermano appieno il carattere intellettuale di questa lode. Dante commenta l'ultima stanza della canzone, dedicata a una questione particolare. Nella ballata *Voi che savete ragionar d'amore* egli aveva ripreso con forza uno dei motivi che già caratterizzavano la descrizione dell'allegorica donna nella prima delle due canzoni qui commentate, *Voi che 'ntendendo*: quello della sua rigidità e durezza, che tanto più risaltavano in quanto essa sopraggiungeva a contrastare rudemente e a cacciare dall'animo di Dante il principio di autocommiserazione e di invilimento in cui, dopo la morte di Beatrice, era precipitato. Ora, Dante vuole spiegare la contraddizione che sembra nascere dall'aver egli chiamata «fera e

disdegnosa » quella stessa donna che ha appena finito di esaltare nei termini visti: col che egli non solo scioglie la contraddizione nei confronti della ballata, ma implicitamente anche nei confronti della canzone precedente, rispetto alla quale queste ultime dichiarazioni colmano indubbiamente un salto. Perché, dunque, pare si dicano cose diverse e contrastanti circa la natura della donna? Non già per quel che essa realmente è, e che è stato appena messo in luce, ma piuttosto per le limitate capacità di lui, Dante, che a tutta prima aveva faticato a coglierne la bontà e la bellezza. Con un passaggio abbastanza netto, questa difficoltà è resa qui nei termini letterali e fisici secondo i quali si attua il meccanismo della vista, che ci dà spesso un'immagine alterata e insufficiente del vero. L'esempio concreto è offerto da quel che avviene quando si contemplano i corpi celesti: e ciò offre l'occasione assai importante di ristabilire in un tessuto di argomentazioni così astratte e intellettualizzate la misura diretta dell'autobiografia. Dante infatti richiama quella stagione di intenso studio e scoperta della filosofia di cui già aveva parlato nel trattato precedente, nel citato passo del cap. 12, e ad esso lega strettamente quanto ora dice a proposito dell'eccessivo affaticamento della vista: « e io fui esperto di questo l'anno medesimo che nacque questa canzone, che per affaticare lo viso molto, a studio di leggere, in tanto debilitai li spiriti visivi che le stelle mi pareano tutte d'alcuno albore ombrate. E per lunga riposanza in luoghi oscuri e freddi, e con affreddar^ lo corpo de l'occhio con l'acqua chiara, riunì sì la vertù disgregata che tornai nel primo buono stato de la vista » (III, 9, 15-16).

Con il cap. 11 comincia la parte dedicata all'esposizione allegorica della canzone. Essa è strettamente dipendente dalle argomentazioni precedenti, delle quali appare naturale prosecuzione e approfondimento, senza che ci sia il forte stacco che il passaggio da un ordine all'altro di lettura potrebbe far presupporre. Le prime parole del cap. 11 (« ... dico che questa donna è quella donna de lo 'ntelletto che Filosofia si chiama ») appaiono perciò largamente scontate, né Dante sente il bisogno di aggiungere molto di più nel merito di questo trapasso. Egli s'impegna invece a spiegare il significato della parola: e cioè come Filosofia sia « amore di sapienza », unione di *amore* e di *studio* che non deve essere inficiata da fini immediati e materiali, quali il piacere o l'utilità. Essa deve invece vivere tutt'intera nel « filosofo », senza riduzioni utilitaristiche a questa o a quella sua parte: « la filosofia ... in sé consi-

derata, ha per subietto lo 'ntendere, e per forma uno quasi divino amore a lo 'ntelletto. E sì come de la vera amistade è cagione efficiente la vertude, così de la filosofia è cagione efficiente la veritade » (III, 11, 13). Ora, nei quattro capitoli che restano, Dante fa dapprima della Filosofia le lodi generali (capp. 12-13), per scendere poi a quelle particolari, che della Filosofia considerano partitamente l'*anima* (cap. 14), e il *corpo* (cap. 15). Il discorso procede ormai spedito. Per *amore* (nell'*incipit*: *Amor che ne la mente mi ragiona*), s'intende lo studio che Dante ha messo per conquistare l'amore di lei, e cioè per giungere all'« abito de l'arte e de la scienza ». Il *sole* è quel « sole spirituale e intelligibile, che è Iddio », che infonde nel mondo, vivificandolo, i raggi della sua bontà. E la Filosofia, ancora, è quell'« amoroso uso di sapienza, lo quale massimamente è in Dio, però che in lui è somma sapienza e sommo amore e sommo atto » (III, 12, 12), e tanto direttamente partecipa della essenza divina da esserne detta « de lo Imperatore del cielo ... non solamente sposa, ma suora e figlia dilettissima ». Il fatto che a tratti la spiegazione letterale della canzone coincida, in virtù dei suoi contenuti, con quella allegorica, fa sì che sull'argomento della contemplazione della Filosofia da parte delle Intelligenze angeliche Dante non abbia qui nulla da aggiungere rispetto a quanto già ha detto, in particolare nel cap. 6. Egli completa dunque quella parte con l'osservare (cap. 13) che gli angeli ribelli ne sono al tutto privi, essendo in loro spento ogni amore, cioè ogni desiderio di ricongiungersi a Dio: desiderio amoroso che della Filosofia è anima e motore. L'uomo, invece, che per lo più vive immerso nella propria materialità, ne gode in momenti privilegiati, in modo forzatamente discontinuo, ogni volta che valica i propri limiti e si concentra nell'atto della speculazione: « E così si vede come questa è donna primamente di Dio e secondariamente de l'altre intelligenze separate [*gli angeli*], per continuo sguardare; e appresso de l'umana intelligenza per riguardare discontinuato » (III, 13, 7). La imperfezione dell'uomo non cancella tuttavia l'intrinseca e assoluta perfezione dell'amore di sapienza che in lui potenzialmente vive e solo a tratti si realizza: nell'uomo, la Filosofia « perfetta e imperfetta, nome di perfezione non perde ». È dunque qui l'anticipazione teorica di quel punto importante che abbiamo già considerato nel trattato IV, capp. 12 e 13, là dove si spiega la differenza radicale che oppone la sete di ricchezza e la sete di sapere, pur essendo entrambe per loro natura « imperfette ».

A questo punto, Dante passa ad esaltare la Filosofia nelle due determinazioni fondamentali già poste, dell'*anima* e del *corpo*: cioè, ora, nell'amore che la informa e la fa vivere e nella bellezza dei contenuti di sapienza di che si sostanzia. In quanto atto d'amore che continuamente torna alla sua causa prima, la Filosofia s'identifica dunque con la Sapienza divina di cui parla la Bibbia, ordinata da Dio *ab aeterno*, e « là dovunque questo amore splende, tutti li altri amori si fanno oscuri e quasi spenti, imperò che lo suo obietto etterno improporzionalmente li altri obietti vince e soperchia » (III, 14, 7). Democrito, Platone, Aristotele, e Zenone, Socrate e Seneca sono chiamati da Dante a dare diretta testimonianza della profonda dedizione che la Filosofia induce nell'uomo, e l'altrettanto profonda e concorde unità che nelle sue varie tendenze e aspetti particolari assume il filosofare umano quando sia questo amore ad animarlo. Onde se da lei hanno origine fede, speranza e carità, è anche vero quanto Dante afferma con una sorta di eloquente entusiasmo umanistico, cioè che per queste « tre virtudi si sale a filosofare a quelle Atene celestiali, dove gli Stoici e Peripatetici e Epicurii, per la luce de la veritade etterna, in uno volere concordevolmente concorrono » (III, 14, 15).

Per quanto riguarda la bellezza del suo *corpo* – gli occhi e il sorriso – essa consiste nelle sue *dimostrazioni* e nelle sue *persuasioni*, in cui la ragione umana raggiunge il massimo della perfezione e dunque della felicità che la nostra natura le può concedere. L'esercizio delle virtù morali, il « diritto appetito » che ci allontana dai vizi, derivano da lei, luce dell'amore divino con cui Iddio « cominciò lo mondo e spezialmente lo movimento del cielo, lo quale tutte le cose genera e dal quale ogni movimento è principiato e mosso » (III, 15, 15). A mo' di breve appendice, Dante aggiunge infine un estremo chiarimento rispetto agli ultimi versi della canzone. All'affaticamento fisico della vista – egli spiega – s'accompagnò, nei momenti più intensi del suo studio, la difficoltà stessa dei contenuti affrontati, che gli fecero apparire allora la Filosofia *fera e disdegnosa*, cioè particolarmente difficile. Così, il discorso si chiude con il ritorno ai termini e ai momenti fondamentali dell'esperienza personale, dai quali era partito e dei quali si era per via continuamente nutrito.

Il terzo trattato ha grande importanza nell'economia complessiva dell'opera, perché ne costituisce il punto fisso di riferimento, il fondamentale cardine teorico. È qui infatti che Dante espone tutt'intera la « filosofia » sulla quale gli altri tre trattati si reg-

gono. Un riassunto rapidissimo del *Convivio* potrebbe infatti restringersi a dire che nel primo trattato si espone una concezione del linguaggio come organismo vivo, mutabile, dotato della stessa « infinita » perfettibilità ch'è propria dell'esperienza umana alla quale esso dà forma; che nel secondo trattato Dante pone sé stesso come protagonista di una vicenda segnata dal progressivo ampliarsi degli orizzonti di conoscenza e dall'arricchirsi e il mutarsi dei problemi legati alla realtà culturale e politica; che nel quarto questa dinamica, questa apertura, si trasferisce decisamente nel campo delle virtù sociali, e individua come proprio interlocutore privilegiato una nuova e composita classe dirigente. Resta il terzo trattato, appunto. Qui il movimento vitale del linguaggio, dell'esperienza umana, della società stessa, infine, che tende alla perfezione di cui solo l'Impero universale sarà garanzia, trova la sua ultima spiegazione. La trova nella vita del creato, nell'amore che lo informa e lo muove lungo quelle stesse linee di forza per cui la luce della divinità l'ha raggiunto. Da questo punto di vista, non va dilatato il puntuale significato di due passi famosi (III, 6, 7 e IV, 12, 14-18), nei quali Dante esprime la tensione del desiderio, il senso della continua e inquieta ricerca dell'appagamento definitivo, della perfezione compiuta che la vita quaggiù non può offrire. Per un momento lo sguardo va alla meta considerata per sé stessa, nella sua incommensurabile distanza, con trepidazione e trasporto intensissimi. Ma questo è il confine dell'opera, non il suo centro. Il *Convivio* fissa il punto d'arrivo: l'assoluta perfezione intellettuale della mente, e di là da essa Dio « quasi punta de l'ultimo desiderabile », per meglio concentrarsi sulla dimensione concreta di un percorso terreno, per spiegarsene il movimento, il fuoco interno, l'intrinseca *nobiltà*.

Queste considerazioni suggeriscono da ultimo un'altra cosa. Il *Convivio* non è terminato, non solo, ma addirittura undici sono i trattati che nel piano originario dovevano completarlo, definendo via via ognuno di essi altrettante « virtù », sul piano teorico come su quello pratico. Ebbene, a dispetto di tutto ciò, è pur lecito dire che l'opera così com'è ha una sua organicità e compiutezza, non fosse altro perché, in generale e dentro quella impostazione, poco o nulla restava da dire. Si trattava ormai di scendere all'esemplificazione, alla casistica, dopo che nel quarto trattato era stata definita la « forma » generale di ogni possibile virtù. Perché Dante non l'abbia completata non lo sappiamo, ma possiamo quanto meno capire che essa riesce così a imporre,

paradossalmente anche in forza della sua incompiutezza, il suo carattere di unitaria e grandiosa introduzione. Un'introduzione che guarda indietro, a recuperare e potenziare tutti i fili dell'esperienza trascorsa, e guarda avanti ponendosi come fondamento e promessa di qualcosa di ben più ampio, a quel punto, di una prevedibile rassegna di virtù: qualcosa che è stato, poi, la *Commedia.*

7. Nel *Convivio* ci sono altri elementi che possono confermare la linea interpretativa sin qui seguita mentre se ne esponevano in modo sommario i contenuti. Vorrei sottolinearne almeno due: il primo riguarda la dibattutissima questione dell'allegoria; il secondo ha a che fare con i caratteri del linguaggio, o meglio sarebbe forse dire con le qualità particolari della prosa dantesca.

Per il primo punto, occorre aprire una brevissima parentesi per dar conto ancora una volta del problema relativo alla « donna gentile », almeno nei suoi termini essenziali. Nei capp. XXXV-XXXIX della *Vita Nuova* Dante racconta come, poco tempo dopo la morte di Beatrice, una « donna gentile » avesse mostrato particolare compassione per il suo dolore, tanto che egli ne fu pericolosamente attratto sin quasi a dimenticare Beatrice. Ma, al culmine di questa sorta di obnubilamento dovuto a debolezza e viltà d'animo (la breve vicenda si svolge unicamente nell'animo di Dante, ché la « donna gentile » non è personalmente coinvolta in questo suo nuovo vagheggiamento amoroso), Beatrice gli appare in visione, lo rampogna e caccia con forza il « vilissimo pensiero » a cui s'era abbandonato. Sì che la *Vita Nuova* può concludersi riaffermando la piena e assoluta dedizione alla memoria di Beatrice, alla quale va l'alta promessa consegnata alle ultime righe del libro. L'episodio è chiarissimo nella sua sottile dialettica sentimentale, che definisce un tipico percorso di smarrimento e redenzione, una « prova » il cui superamento restituisce Dante a Beatrice, e lo rende degno di formulare la promessa finale. Ora, come abbiamo visto, nel secondo trattato del *Convivio* Dante afferma qualcosa di tutt'affatto diverso. La « donna gentile » di cui è stata fatta « menzione ne la fine de la Vita Nuova » è in realtà la Filosofia, e, di più, è questa che occupa stabilmente l'animo di lui superando le remore poste dal persistente ricordo di Beatrice.

Da sempre gli studiosi si sono affannati per capire i termini esatti di questa contraddizione e per cercare di scioglierla (per es.

nasce di qui la famosa e oggi del tutto caduta ipotesi del Pietrobono e del Nardi circa un tardo rifacimento della parte finale della *Vita Nuova*, che nella sua prima versione si sarebbe appunto chiusa con il trionfo della « donna gentile »). Ma inutilmente, perché da un lato non risolve il problema il credere in tutto a Dante, e cioè l'interpretare già nella *Vita Nuova* la « donna gentile » come incarnazione allegorica della Filosofia (a parte che il testo non permette in alcun modo questa interpretazione); e dall'altro perché l'immaginare che Dante abbia sovrapposto al tempo del *Convivio* una serie di nuovi significati a un episodio che originariamente non li conteneva ammette precisamente l'esistenza della contraddizione, la quale parrebbe poi aprirsi già al tempo della *Vita Nuova*, se è vero, come tutto lascia credere, che a quegli stessi anni risalgano le canzoni *Voi che 'ntendendo* e *Amor che ne la mente*, la ballata *Voi che savete ragionar d'amore*, i sonetti *Parole mie che per lo mondo siete* e *O dolci rime che parlando andate*, testi tutti nei quali Dante in vario modo celebra il suo nuovo e contrastato amore per la Filosofia, allegoricamente rappresentata in figura di donna.

Non è il caso di entrare qui nel fitto di tante minuziose questioni, e di ripercorrere i tentativi fatti per risolverle. Basti dire, con tutta semplicità, che il meglio che si possa fare è probabilmente quello di prendere atto che la contraddizione esiste in Dante stesso, visto che tutti i tentativi degli studiosi in merito hanno qualcosa di esterno e meccanico. È perciò opportuno tenersi alla soluzione già prospettata dal Barbi e poi generalmente accolta, con più o meno di sfumature, che è quella di leggere la *Vita Nuova* per quel che letteralmente dice, e di credere che nelle mature argomentazioni del *Convivio* Dante voglia non tanto stravolgere il significato dell'episodio della « donna gentile » *dentro* la *Vita Nuova*, quanto riallacciarsi ad esso per stabilire un quadro di continuità, per inverare sempre meglio e più sottilmente il presente nel passato. La responsabilità dell'allegorizzazione dell'episodio, infatti, spetta tutta al *Convivio*, perché le rime allegoriche, per quanto le riguarda, non paiono proprio essere legate alla vicenda della « donna gentile », ma piuttosto sviluppano in una direzione affatto nuova la situazione delineata nell'ultimo sonetto del libro *Oltre la spera*, e cioè superano in modo assai radicale quanto ancora si rappresentava nella « memoria » di Beatrice: e ciò vale in particolar modo per *Voi che 'ntendendo*. Sì che, concludendo, è ragionevole pensare che Dante, dopo la *Vita Nuova*,

abbia descritto l'apertura di una nuova stagione fervida di scoperte intellettuali e pratiche negli entusiastici termini di un nuovo « amore », così come le rime allegoriche spiegano. Dieci anni più tardi, riprendendo le due canzoni per commentarle nel *Convivio*, egli ha riunito in una le due donne, la « gentile » della *Vita Nuova* e l'allegorica delle rime, facendo in qualche modo, come è stato detto, della prima la *lettera* sulla quale legittimare da un punto di vista tematico la costruzione allegorica che dà ragione della seconda: e, fors'anche, proprio per porre le premesse di una rinnovata e più forte apparizione di Beatrice.

Torniamo in argomento, approfondendo l'aspetto della questione che più si lega all'insieme del nostro discorso. In termini elementari, si tratta di spiegare perché mai Dante sia ricorso alla forma allegorica quando ha dovuto dar conto di una complessa fase di transizione nella sua vita. Si sa bene che *perché* ce ne sono molti, per la verità, specie dentro la tradizione culturale che ha di fatto offerto a Dante ampie possibilità in questo senso (ed egli sintetizza i suoi debiti al proposito con il rinvio a Boezio), sia per quanto atteneva ai processi di vera e propria allegorizzazione che per quanto, invece, riguardava i meccanismi più sottili delle ipostatiche « battaglie di pensieri » – quasi una geometria delle passioni –, delle quali era vicino maestro il Cavalcanti con le sue processioni di spiriti e spiritelli. Ma mi si consenta di scansare anche questo terreno, e di rincorrere un *perché* diverso e più specifico: più interno, voglio dire, alla natura dei problemi che Dante si trovava ad affrontare. Uno soprattutto: quello di andare oltre gli strumenti logici che la cultura del suo tempo poteva dargli, tutti basati sul principio di identità ($a = a$), dal momento che proprio il suo caso dimostrava che non sempre a è uguale ad a: che l'uomo-Dante, insomma, nella realtà della sua storia era e insieme *non era* uguale a sé stesso. Dante si riconosce senza residui e anzi con passione e partecipazione intatte nel suo passato, nella sua esperienza (ecco forse un'altra potente ragione del recupero della « donna gentile » in nuova forma ...): ma mentre si conosce come indubitabilmente uguale a sé stesso – lo stesso Dante che ha amato e dunque non può non « conoscere » ancora l'amore per Beatrice –, egli è pure diverso, non è quello di prima. E dal Dante di prima a quello attuale non ci sono salti, spaccature, « conversioni »: c'è invece qualcosa di più profondo e vero, un principio unico di moto, un crescere e un maturare per forza interna. C'è il tempo vivo dell'esperienza e il principio unitario

che la salva e la muove in avanti. Ecco allora che l'allegoria non serve già, come nei suoi modelli, a fare a meno del tempo, a negarlo all'esperienza per irrigidire quest'ultima in figure assolute e assolutamente contrapposte una all'altra, ma diventa al contrario strumento della sua scoperta, e dunque strumento di una presa diretta sulla complessità e contraddittorietà del reale. La trascrizione statica e atemporale dell'allegoria diventa in Dante trascrizione dinamica, compresenza di piani diversi, e insieme la loro contraddizione, e la loro diversa velocità di movimento e di sviluppo.

In questa luce, si rileggano le importanti parole che sono proprio all'inizio del *Convivio*, nel primo capitolo del primo trattato:

> E se ne la presente opera, la quale è Convivio nominata e vo' che sia, più virilmente si trattasse che ne la Vita Nuova, non intendo però a quella in parte alcuna derogare, ma maggiormente giovare per questa quella; veggendo sì come ragionevolmente quella fervida e passionata, questa temperata e virile esser conviene. Ché altro si conviene e dire e operare ad una etade che ad altra ... E io in quella dinanzi, a l'entrata de la mia gioventute parlai, e in questa dipoi, quella già trapassata. E con ciò sia cosa che la vera intenzione mia fosse altra che quella che di fuori mostrano le canzoni predette, per allegorica esposizione quelle intendo mostrare, appresso la litterale istoria ragionata ... (I, 1, 16-18).

Dante non intende *derogare* in nulla rispetto alla *Vita Nuova*, ma si propone invece di giovarle, cioè di incrementarne il significato attraverso la lettura che delle canzoni egli farà nel *Convivio*. E ciò è possibile, perché in quei testi, dentro il loro involucro, già ci sono i contenuti profondi che ora si tratta di mettere in luce: ora che egli è più maturo e consapevole, ed è dunque finalmente in grado, come non lo era mai stato prima, di capire il proprio passato, di sviluppare tutta la feconda ricchezza dei suoi sogni con la forza adulta della ragione. È un punto che Dante cura ancora di sottolineare, là dove spiega che è stato aiutato a superare le difficoltà che lo studio della filosofia presenta dalla sua buona disposizione naturale, dal suo « ingegno », quello stesso ingegno « per lo quale ... molte cose, quasi come sognando, già vedea, sì come ne la Vita Nuova si può vedere » (II, 12, 4). Il metodo dell'allegoria è perciò chiaramente presentato come il linguaggio necessario dell'autointerpretazione, e l'autointerpretazione, a sua volta, è legittima proprio in quanto disvela la continuità sostanziale dell'esperienza, la maturità di un processo che è

in grado di volgersi su sé stesso e conoscersi. Se si pone ben mente alle parole di Dante, risulta insomma chiarissimo che l'inevitabile sfasatura che corre tra il piano di lettura letterale e quello allegorico contiene in sé un preciso e determinante elemento di carattere temporale: molto schematicamente, prima, nella giovinezza, c'era il sogno e le sue immagini ... poi, nella maturità, in forza dello « studio » che porta nel tempo della vita il lume divino della Ragione, si dispiega e s'afferma nella pienezza dei suoi significati il nucleo di verità che il sogno già faceva vivere in sé. La doppia lettura è il frutto di un percorso: la sua legittimità e la sua possibilità stanno, in ultima analisi, nella storia. Ciò vale naturalmente, in primo luogo, per l'esegesi allegorica che Dante svolge nel *Convivio*. Ma essa ha la sua base oggettiva nel linguaggio allegorico che dieci anni prima era servito a Dante per rendere percepibile e rappresentabile ciò che in termini « filosofici » ancora non era tale, né poteva esserlo: la difficile dialettica dell'esperienza con le sue lacerazioni e le sue scelte, e i contenuti che via via la occupano, ma, soprattutto, con la sua unità di fondo, con la permanenza in essa del suo proprio e indiviso centro cosciente, lui, l'uomo-Dante, il futuro personaggio-poeta della *Commedia*. E allora l'allegoria aveva preso corpo nelle canzoni – e nella ballata e nei due sonetti che le accompagnavano, in funzione sussidiaria –, perché in esse, come s'è detto e ripetuto, Dante si sforza di trascrivere, nei termini canonici della « battaglia di pensieri » e nel contrasto tra la memoria di Beatrice e l'immagine della nuova donna, non già una rottura con il passato, una conversione attuata magari nei termini altrettanto canonici della tradizione della *reprobatio amoris*, ma invece un salto in avanti, verso una nuova fase della vita in cima alla quale egli potrà ripigliare, interpretare ed esaltare proprio quel passato da cui pure deve al momento staccarsi. E in questa tensione così compenetrata e piena del suo proprio futuro, che rende in ogni punto tangibile e viva la grande promessa che è alla fine della *Vita Nuova*, l'allegoria dantesca attinge la sua forza straordinaria, la sua totale novità, e il suo fascino.

Per chiudere, infine, questa introduzione, resta ancora da suggerire come anche il linguaggio del *Convivio* sia in qualche modo chiamato agli stessi compiti affidati in altra forma all'allegoria. Partiamo subito con un esempio concreto, che mi sembra particolarmente significativo.

Nel quarto trattato Dante commenta i vv. 101-104 della canzone *Le dolci rime*:

È gentilezza dovunqu'è vertute,
ma non vertute ov'ella;
sì com'è 'l cielo dovunqu'è la stella,
ma ciò non é converso,

spiegando come il concetto di nobiltà (*gentilezza*) sia più vasto del concetto di virtù, e anzi lo comprenda in sé: come tutte le stelle sono in cielo, ma non tutto il cielo è occupato da stelle, così la virtù sempre presuppone la nobiltà, mentre la nobiltà in sé, quale pura «potenza», può in effetti non estrinsecarsi nelle singole virtù. Ecco il corrispondente passo del *Convivio*:

Dice dunque: *Sì com'è 'l cielo dovunqu'è la stella*, e non è questo vero *e converso*, cioè rivolto, che dovunque è cielo sia la stella, così è nobilitade dovunque è vertude, e non vertude dovunque nobilitade: e con bello e convenevole essemplo, ché veramente è cielo ne lo quale molte e diverse stelle rilucono. Riluce in essa le intellettuali e le morali virtudi; riluce in essa le buone disposizioni da natura date, cioè pietade e religione, e le laudabili passioni, cioè vergogna e misericordia e altre molte; riluce in essa le corporali bontadi, cioè bellezza, fortezza e quasi perpetua valitudine. E tante sono le sue stelle, che nel cielo si stendono, che certo non è da maravigliare se molti e diversi frutti fanno ne la umana nobilitade; tante sono le nature e le potenze di quella, in una sotto una semplice sustanza comprese e adunate, ne le quali sì come in diversi rami fruttifica diversamente. Certo da dovvero ardisco a dire che la nobilitade umana, quanto è da la parte di molti suoi frutti, quella de l'angelo soperchia, tutto che l'angelica in sua unitade sia più divina. Di questa nobilitade nostra, che in tanti e tali frutti fruttificava, s'accorse lo Salmista ... Veramente dunque bella e convenevole comparazione fu del cielo a l'umana nobilitade (IV, 19, 5-10).

È vero. Quella della *nobiltà* con il *cielo* è certo una «bella e convenevole comparazione», così come assai bella ed efficace è l'immagine delle virtù come altrettante stelle – o meglio, nelle loro suddivisioni e specificazioni, come costellazioni – che in quel cielo brillano. Tuttavia, non possiamo non osservare come l'immagine del cielo stellato, un'immagine di esemplare chiarezza e fissità, ceda via via il posto a un'immagine tutt'affatto diversa: quella interamente pregna di vita terrestre del *fruttificare*, e dei *frutti* ... A un «campo» d'immagini se n'è sostituito un

altro, più corrispondente a ciò che Dante era profondamente interessato a rappresentare.

Ciò avviene non a caso nel quarto trattato, perché è proprio qui che le similitudini e le metafore tratte dal mondo vegetale si infittiscono, a dare concretezza e quasi rilievo fisico all'idea centrale che ora il discorso sulla nobiltà porta in primo piano. Da una parte, Dante esalta il principio originario d'identità, cioè l'anima individuale nella sua piena determinazione e responsabilità, e d'altra parte coglie la permanenza di questo principio indiviso ed essenziale – l'individuo – nel movimento che lo trasforma e l'arricchisce: in una parola, nel suo divenire. Ecco perché la metafora vegetale – il *seme* e la *pianta* e il *frutto* – gli si presenta come quella più diretta e suggestiva per tradurre in immagini il nodo costitutivo dell'essere umano, il nucleo dialettico e dunque la contraddizione vitale che lo anima con la sua *vis* interna, in cui egli cerca di cogliere le leggi di movimento della vita morale e intellettuale dell'uomo. E proprio di qui, ancora, fa irrompere nella vita il tempo, la storia, le forme concrete dell'esperienza, senza che si smarrisca l'unità sostanziale che di questa stessa esperienza ricompone, in un'onda più lunga, i salti e le fratture.

Nell'esempio fatto sopra si passa perciò dal cielo e dalle stelle, alla terra e ai suoi frutti, proprio perché questo è il campo d'immagini che possiede ora le motivazioni più profonde. In apertura del quarto trattato, nelle ultime righe del cap. 1, Dante scrive che per la sua *donna* egli intende sempre la Filosofia, « li cui raggi fanno ne li fiori rifronzire e fruttificare la verace degli uomini nobilitade ». Nel cap. 2 c'è l'importante passo sul tempo, già citato, che in questa luce acquista ulteriore significato e intensità concettuale: « Ché altrimenti è disposta la terra nel principio de la primavera a ricevere in sé la informazione de l'erbe e de li fiori, e altrimenti lo verno; e altrimenti è disposta una stagione a ricevere lo seme che un'altra. E così la nostra mente ... ». E ancora (senza che qui si pretenda di dare un elenco completo), ecco l'*incipit* del cap. 8: « Lo più bello ramo che de la radice razionale consurga si è la discrezione ... Uno de' più belli e dolci frutti di questo ramo è la reverenza che dee lo minore a lo maggiore », e l'aperta dichiarazione che è nel cap. 17, 2: « ... è da sapere che propiissimi nostri frutti sono le morali vertudi, però che da ogni canto sono in nostra podestade », e di nuovo, chiudendo lo stesso capitolo, è sulle virtù come *frutti*, come *prodotti*

dell'uomo che si insiste, ed è da essi che l'uomo stesso può essere conosciuto, « ché così bene non si verrebbe a la conoscenza de le api per lo frutto de la cera ragionando come per lo frutto del mele, tutto che l'uno e l'altro da loro procede ». E nel cap. 18, 5, appena prima, dunque, dell'esempio dal quale siamo partiti, il concetto che la nobiltà è il principio comprensivo di ogni singola virtù è reso con l'immagine non già del cielo e delle stelle, ma dell'albero: « Ché lo pie' de l'albero, che tutti li altri rami comprende, si dee principio dire e cagione di quelli, e non quelli di lui; e così nobilitade, che comprende ogni vertude ... ». Rispetto alla partitura della canzone, tutta percorsa da un più canonico repertorio di immagini di pura visibilità, da luci e raggi dagli effetti nobilitanti, il commento sceglie perciò una strada diversa, accentuando, in questo caso, non tanto ciò che scende dall'alto « per li raggi » della stella, ma ciò che, *dentro* la realtà, ha la forza di crescere e produrre frutti suoi, e cioè di vivere secondo le sue proprie e organiche leggi di sviluppo. In tal senso, l'accenno già fatto al momento costituito dalle canzoni *Amor che movi* e *Io sento sì d'Amor* circa una più generale e cosmica concezione d'Amore non è sufficiente, e va con ogni probabilità integrato – penso – con il rinvio al grande momento delle « petrose », dov'è così netta e quasi dolorosamente stagliata la percezione dell'autonomia e della forza dei ritmi naturali, in un quadro grandioso che va dai movimenti celesti giù giù attraverso il mondo animale e vegetale sino al mondo minerale, alla « freddura » onde « la terra fa un suol che par di smalto, / e l'acqua morta si converte in vetro » (*Io son venuto* vv. 59-60: e proprio in questa canzone sta il miglior commento poetico del rapido accenno del *Convivio* a quella diversa disposizione della terra a ricevere, in primavera e in inverno, « la informazione de l'erbe e de li fiori »). Questo senso potente del ritmo e della fecondità e ricchezza proprie delle forme naturali di vita s'associa intimamente a quello dello sviluppo delle qualità umane, dal *seme* al *frutto*, appunto. Così il vero e proprio seme umano (« E però dico che quando l'umano seme cade nel suo recettaculo, cioè ne la matrice ... »: IV, 21, 4) diventa nella parte conclusiva dello stesso capitolo il « seme di felicitade » largito da Dio all'uomo perché cresca e faccia frutto come il seme della terra:

Oh buone biade, e buona e ammirabile sementa! e oh ammirabile e benigno seminatore, che non attende se non che la natura umana li apparecchi la terra a seminare! e beati quelli che tale sementa col-

tivano come si conviene! Ove è da sapere che 'l primo e lo più nobile rampollo che germogli di questo seme, per essere fruttifero, si è l'appetito de l'animo, lo quale in greco è chiamato « hormen ». E se questo non è bene culto e sostenuto diritto per buona consuetudine, poco vale la sementa, e meglio sarebbe non essere seminato. E però vuole santo Augustino, e ancora Aristotile nel secondo de l'Etica, che l'uomo s'ausi a ben fare e a rifrenare le sue passioni, acciò che questo tallo, che detto è, per buona consuetudine induri, e rifermisi ne la sua rettitudine, sì che possa fruttificare, e del suo frutto uscire la dolcezza de l'umana felicitade (*ibid.*, 12-14).

E ancora Dante si ripete, incidendo la metafora con un linguaggio sempre più realistico, nel capitolo successivo:

Sì come detto è di sopra, de la divina bontade, in noi seminata e infusa dal principio de la nostra generazione, nasce uno rampollo, che li Greci chiamano « hormen », cioè appetito d'animo naturale. E sì come ne le biade che, quando nascono, dal principio hanno quasi una similitudine ne l'erba essendo, e poi si vengono per processo dissimigliando; così questo naturale appetito, che de la divina grazia surge, dal principio quasi si mostra non dissimile a quello che pur da natura nudamente viene, ma con esso, sì come l'erbate quasi di diversi biadi, si simiglia ... (IV, 22, 4-5).

In questo stesso cap. 22 è contenuta pure quell'immagine tecnica dell'innesto, che già abbiamo citato ad altro proposito:

... ed è uno modo quasi d'insetare l'altrui natura sopra diversa radice. E però nullo è che possa essere scusato; ché se da sua naturale radice uomo non ha questa sementa, ben la puote avere per via d'insetazione. Così fossero tanti quelli di fatto che s'insetassero, quanti sono quelli che da la buona radice si lasciano disviare!

E, per finire, ecco la splendida immagine riassuntiva, l'alto compendio della trama sin qui intessuta:

... è da sapere che questo seme divino, di cui parlato è di sopra, ne la nostra anima incontanente germoglia, mettendo e diversificando per ciascuna potenza de l'anima, secondo la essigenza di quella. Germoglia dunque per la vegetativa, per la sensitiva e per la razionale; e dibrancansi per le vertuti di quelle tutte, dirizzando quelle tutte a le loro perfezioni, e in quelle sostenendosi sempre infino al punto che, con quella parte de la nostra anima che mai non muore, a l'altissimo e gloriosissimo seminadore al cielo ritorna (IV, 23, 3).

Analizzando il carattere della prosa del *Convivio*, e in particolare la fortissima presenza in esso del modello latino nella costru-

zione del periodo, il Segre ha messo in rilievo come spesso Dante proceda secondo « una specie di festone di cause ed effetti, che è la riproduzione nella sintassi del processo dimostrativo del sillogismo » (*Lingua, stile e società*, p. 257). E recentemente l'ha seguito il Baldelli, che di nuovo puntualizza assai bene da una parte il carattere « ascendente » della prosa, e dall'altro il suo riequilibrarsi entro ampie strutture di tipo simmetrico: « Spessissimo la prosa del *Convivio* assume andamento di progressione ascendente attraverso anche un largo uso di interrogative indirette, di dichiarative prolettiche e di continue ripetizioni ... Costruzioni di questo tipo però tendono a riequilibrarsi, con l'aggiunta, nell'ultima parte del periodo, di proposizioni esplicative che fungono da contrappeso, così da realizzare architetture di tipo simmetrico » (nel capitolo sulla lingua e lo stile del *Convivio*, in *Enc. Dant.*, *Appendice*, p. 92). Si può tuttavia aggiungere che Dante non riproduce passivamente la costruzione di tipo sillogistico, scolastico, proprio perché il suo pensiero è alla ricerca di una logica diversa, non chiusa su sé stessa, non sillogistica, non scolastica. Lo schema dimostrativo del sillogismo ($a = a$), non gli basta, perché non gli dà ragione della contraddizione e del movimento della realtà, e perciò egli anima il suo periodare spostandone continuamente in avanti il punto di equilibrio, e conferendo con ciò, appunto, quel movimento ascendente alla prosa che più volte è stato osservato. E questo avviene non in obbedienza a modelli retorici prefissati, ma piuttosto per l'intima necessità di tradurre in forma linguisticamente adeguata il contenuto stesso del suo pensiero, di far presa sul moto ch'esso deve catturare. La tensione ascendente, nell'ultimo esemplare passo che abbiamo citato, culmina nella pace finale del *ritorno* a Dio (« ... a l'altissimo e gloriosissimo seminadore al cielo ritorna »), ma niente di meno di un simile infinito approdo poteva chiudere, nel pensiero stesso di Dante prima ancora che nella sua sintassi, la tensione irresistibile e « squilibrata » di quel divino e prorompente *germogliare: germoglia, mette, diversifica, si dibranca, dirizza, si sostiene ... mai non muore.*

Se Dante è portato ad attingere le sue metafore dal mondo vegetale, che – almeno in questo quarto trattato del *Convivio* – gli fornisce il modello perfetto d'un percorso organico, dal *seme* al *frutto*, è questa stessa metafora che in qualche modo ci aiuta a caratterizzare la sua prosa. Nel senso che tutto il *Convivio* va nella stessa direzione, e tanto più moltiplica e rafforza i propri strumenti logici e retorici, quanto più essi devono cogliere

insieme il fondamento ultimo, la « ragione » del movimento, e il movimento stesso che nel suo divenire si fa « ragione », e sempre meglio si conosce e si sviluppa. Ed è precisamente per aver affrontato questo problema insieme filosofico, logico e artistico nei suoi nodi più alti e comprensivi, che la prosa del *Convivio* è rimasta, per bellezza e nobiltà – la parola è d'obbligo –, un modello che nessuno poi ha più riprodotto.

E. Fenzi

Settembre 1980

NOTA BIBLIOGRAFICA

I. Edizioni.

Il Convivio, ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli, Firenze, 1937. Il commento, tutt'ora fondamentale per l'interpretazione dell'opera, è del Busnelli, mentre è del Vandelli la revisione del testo già approntato per l'ed. delle *Opere* del '21 dal Parodi e dal Pellegrini. L'edizione è preceduta da un'importante *Introduzione* di M. Barbi. Nel 1969 ne è stata fatta una ristampa, con un'*appendice di aggiornamento* di A. E. Quaglio, nella quale si fa il punto sugli studi testuali e interpretativi dell'opera, e si riesamina sotto il profilo testuale una lunga serie di passi controversi.

Il *Convivio*, edizione critica a cura di M. Simonelli, Bologna, 1966. Nell'*Introduzione* la bibliografia delle precedenti edizioni e degli studi sul testo; in appendice, un ampio *Indice-sommario* (pp. 225-245).

Il Convivio, a cura di P. Cudini, Milano, 1980.

Una scelta antologica è presente in:

G. C. Garfagnini, *Cosmologie medievali*, Torino, 1978, pp. 311-316.

G. Muresu, *Dante politico. Individuo e istituzioni nell'autunno del Medioevo*, Torino, 1979, pp. 98-107.

II. Studi critici.

E. Moore, *Textual criticism of the Convivio*, in *Studies in Dante*, IV, Oxford, 1917 (rec. di E. G. Parodi, in «Bull.», XXV, 1918, pp. 121-128).

E. G. Parodi, *Il testo critico delle opere di Dante*, in «Bull.», XXVIII, 1921, pp. 16-29.

G. Bertoni, *Per la tradizione manoscritta del «Convivio»*, in «Giorn. st. d. lett. italiana», LXXXVI, 1925, pp. 202-204 (rec. di A. Schiaffini, in «Studi Danteschi», XI, 1927, pp. 151-152).

V. PERNICONE, *Per il testo critico del « Convivio »*, in « Studi Danteschi », XXVIII, 1949, pp. 145-182 (ma il lavoro era già apparso in estratto nel 1942).

M. CASELLA, *Per il testo critico del « Convivio » e della « Divina Commedia »*, in « Studi di Filologia Italiana », VII, 1944, pp. 29-77.

M. SIMONELLI, *Contributi al testo critico del « Convivio »*, in « Studi Danteschi », XXX, 1951, pp. 23-127; *ibid.*, XXXI, 1953, fasc. 1, pp. 59-161; *ibid.*, XXXII, 1954, fasc. 2, pp. 5-205.

A. ROSSI, *Il quarantesimo codice del « Convivio »*, in « Studi Danteschi », XXXVII, 1960, pp. 285-290.

P. G. RICCI, *Quarantatreesimo non quarantesimo*, in « Studi Danteschi », XXXVIII, 1961, pp. 345-348.

G. FOLENA, *La tradizione delle opere di Dante Alighieri*, nel vol. centenario, *Atti del Convegno Internazionale di studi danteschi*, I, Firenze, 1965, in part. pp. 18-24.

F. BRAMBILLA AGENO (la quale attende alla nuova ed. critica per conto dell'Edizione Nazionale), *Il quarantaquattresimo codice del « Convivio »*, in « Studi Danteschi », XLIII, 1966, pp. 263-264.

ID., *Osservazione sugli errori significativi*, in « Lettere italiane », XIX, 1967, pp. 457-459.

ID., *Riflessioni sul testo del « Convivio »*, in « Studi Danteschi », XLIV, 1967, pp. 85-114.

A. PÉZARD, « *La rotta gonna* » *Gloses et corrections aux textes mineurs de Dante. I: Vita Nuova, Rime, Convivio*, Parigi-Firenze, 1967.

F. SALSANO, *Dante tra latino e volgare* (*Conv. I, 5-13*), in « Misure critiche », VII, 1977, pp. 43-49.

F. BRAMBILLA AGENO, *Per l'edizione critica del « Convivio »*, nel vol. *Atti del Convegno Internazionale di Studi Danteschi*, a cura del Comune di Ravenna e della Società Dantesca Italiana (Ravenna 10-12 sett. 1971), Ravenna, 1979.

AA. VV., *Studies in the Relationship between the « Comedy » and the « Convivio »*, in « Italian Studies », XXXV, 1980, pp. 6-30. (C. J. RYAN G., *Merit and « buona volontade »*; S. BEMROSE, *True and False Philosophy in the « Convivio » and the « Comedy »*; P. BOYDE, *Perception and the Percipient in « Convivio », III, 9 and the « Purgatorio »*; R. KIRKPATRICK, *The Principle of Courtesy in the « Convivio » and in the « Comedy »*).

L. COGLIEVINA, *Canzoni del « Convivio » in un testimone quattrocentesco*, in « Studi Danteschi », LIII, 1981, pp. 283-290.

C. Vasoli, *Filosofia e politica in Dante fra « Convivio » e « Monarchia »*, in *Letture Classensi*, 9/10, Ravenna, 1982, pp.1 1-37.

R. Stillers, *Zum impliziten Literaturbegriff und Textverstehen in Dantes « Convivio »*, in « Deutsches Dante Jahrbuch », LVII, 1982, pp. 85-107.

F. Brambilla Ageno, *Passi del « Convivio » inseriti nell'« Ottimo Commento »*, in « Studi Danteschi », LIV, 1982, pp. 137-156.

Id., *Un recupero dantesco: « proficabile »*, in « Lingua nostra », XLIV, 1983, 2-3, pp. 53-54.

Attente e utili « schede » sull'opera sono quelle di:

P. G. Ricci, *Il Convivio*, in « Cultura e Scuola », IV, 1965, nn. 13-14, pp. 698-704.

A. E. Quaglio, *Convivio*, nel vol. *Dante minore*, Firenze, 1965, pp. 45-66 (v. anche, dello stesso Quaglio, *Convivio*, in « Città di vita », XX, 3, maggio-giugno 1965, p. 361-382).

F. Mazzoni, *Il Convivio*, in « Terzo Programma », 1965, pp. 81-88.

P. Renucci, *Il Convivio*, in *Nuove letture dantesche*, Firenze, 1966, vol. I, pp. 327-340.

M. Simonelli, s. v. *Convivio*, in *Enc. Dantesca*, I, pp. 193-204.

Per lo studio della lingua e dello stile:

E. S. Sheldon - A. C. White, *Concordanza delle opere italiane in prosa e del canzoniere di Dante*, Oxford, 1905.

M. Alinei, *Spogli elettronici dell'italiano delle origini e del duecento...*, II, 13, Bologna, 1972; relativo alle forme del solo *Convivio.*

G. Lisio, *L'arte del periodo nelle opere volgari di Dante Alighieri e del secolo XIII. Saggio di critica e di storia letteraria*, Bologna, 1902 (rec. di E. G. Parodi, in « Bull. », X, 1902-03, pp. 57-77, ora in *Lingua e letteratura*, a cura di G. Folena e P. V. Mengaldo, Venezia, 1957).

A. Schiaffini, *Tradizione e poesia nella prosa d'arte italiana*, Roma, 1943.

C. Segre, *La sintassi del periodo nei primi prosatori italiani*, in *Lingua stile e società*, Milano, 1963, pp. 79-270 (già nelle « Memorie d. Accad. Naz. Lincei », s. 8, IV, 1952, pp. 39-193).

B. Terracini, *La forma interna del « Convivio »*, e *Il lessico del « Convivio »: creazione lessicale e neologismo*, in *Pagine e appunti di linguistica storica*, Firenze, 1957, pp. 273-278 e pp. 278-293.

A. Vallone, *La prosa del Convivio*, Firenze, 1957.

I. Baldelli, in *Enc. Dantesca*, VI, Appendice, pp. 88-93, Cap. sulla lingua e lo stile del *Convivio*.

Interessano tutte il Convivio, *per quanto riguarda il significato complessivo dell'opera o l'interpretazione di singoli passi, e le sue fonti antiche e medievali:*

Bruno Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Milano, 1930 (poi, Firenze, 1967); *Nel mondo di Dante*, Roma, 1944; *Dante e la cultura medioevale*, Bari, 1949; *Sviluppo dell'arte e del pensiero di Dante*, in « Bibl. d'Humanisme et Renaissance », XIV, 1952, pp. 29-47; *La filosofia di Dante*, nella *Grande Antologia Filosofica*, Milano, 1954, IV, pp. 1149-1253; *Dal « Convivio » alla « Commedia ». Sei saggi danteschi*, Roma, 1960 (rec. di É. Gilson, in « Giorn. st. d. lett. italiana », CXXXVIII, 1961, pp. 562-573); *Filosofia e teologia ai tempi di Dante in rapporto al pensiero del poeta*, nel vol. centenario *Atti del Convegno ...*, I, Firenze, 1965, pp. 79-175 (in part. pp. 108-124); *La vivanda e il pane del « Convivio »*, in « L'Alighieri », VI, 1965, n. 2, pp. 54-57; *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, 1966.

Luigi Pietrobono, *Il poema sacro. Saggio d'una interpretazione generale della Divina Commedia*, Bologna, 1915; *Saggi danteschi*, Roma, 1936; *Il rifacimento della « Vita Nuova » e le due fasi del pensiero dantesco*, in « Giornale dantesco », XXXV, 1934, pp. 1-82; *Filosofia e teologia nel « Convivio » e nella « Commedia »*, in « Giornale dantesco », XLI, 1940, pp. 13-74, ora in *Nuovi saggi danteschi*, Torino, 1954, pp. 69-122 (ma si veda l'elenco delle sue opere in S. Zennaro, in « L'Alighieri », I, 1960, pp. 34-46).

M. Barbi, *Razionalismo e misticismo in Dante*, in *Problemi di critica dantesca*, Seconda serie, Firenze, 1941, pp. 1-86 (già nei voll. XVII e XXI degli « Studi Danteschi »).

A. Marigo, *Amore intellettivo nell'evoluzione filosofica di Dante*, in *Raccolta di studi in onore di F. Flamini*, Firenze, 1918.

G. Busnelli, *Un famoso dubbio di Dante intorno alla materia prima*, in « Studi Danteschi », XIII, 1928, pp. 47-60; *Le contraddizioni tra la « Vita Nuova » e il « Convivio » intorno alla Donna gentile*, in « Civiltà Cattolica », a. 85, vol. I, gennaio 1934, pp. 147-153.

F. Ghisalberti, *La quadriga del sole nel « Convivio »*, in « Studi Danteschi », XVIII, 1934, pp. 69-77.

É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Parigi, 1939 e 1953.

A. Pézard, *Le « Convivio » de Dante; sa lettre, son esprit*, Parigi, 1940 [« Annales de l'Univ. de Lyon », Lettres, III^{e} s., IX];

Id. *Dante sous la pluie de feu* (« *Enfer* » *chant XV*), Parigi, 1943 e 1950.

Id., *Avatars de la « donna gentile »*, in « Annales du Centre Univ. Méditerranéen », II, 1947-48, pp. 173-185.

D. De Robertis, *Il libro della « Vita Nuova » e il libro del « Convivio »*, in « Studi Urbinati », XXV, 1951, pp. 5-27.

É. Gilson, *Métamorphose de la Cité de Dieu*, Parigi, 1952, in part. il cap. 4, *L'Empire universel*, pp. 110-153.

A. Mazzeo, *Light Metaphysics, Dante's Convivio and the letter to Can Grande della Scala*, in « Traditio », XIV, 1958, pp. 191-229, ora in *Medieval Culture Tradition in Dante's Comedy*, Ithaca, N. Y., 1960.

A. Pézard, *Un Dante épicurien?*, nel vol. *Mélanges É. Gilson*, Toronto-Parigi, 1959, pp. 499-536.

R. Dragonetti, *Le sens du cercle et le poète* (*Commentaire grammatical d'un passage du « Convivio »*), in *Aux frontières du language poétique*, in « Romanica Gandensia », IX, 1961, pp. 79-92 (rec. di M. Simonelli, in « Cultura Neolatina », XXIII, 1963, pp. 273-285).

L. Portier, *Lecture du « Convivio »*, in « Bull. Société d'Études Dantesques du Centre Univ. Méditerranéen », XIII, 1964, pp. 63-66.

M. Marti, *Vita e morte della presunta doppia redazione della « Vita Nuova »*, in « Rass. di Cultura Classica e Medioevale », VII, 1965, pp. 657-659.

C. Curto, *« Pane orzato », « luce nuova », « sole nuovo », nel « Convivio » di Dante*, nel vol. *Studi di letteratura italiana da Dante al Pascoli*, Torino, 1966, pp. 9-13.

M. Simonelli, *Donna pietosa e Donna gentile fra « Vita Nuova » e « Convivio »*, in *Atti del Convegno di Studi su aspetti e problemi della critica dantesca*, Roma, 1967, pp. 146-159.

Id., *Allegoria e simbolo dal « Convivio » alla « Commedia » sullo sfondo della cultura bolognese*, in *Dante e Bologna nei tempi di Dante*, Bologna, 1967, pp. 207-226.

K. Foster, *Dante's Idea of Love*, nel vol. *From Time to Eternity*, a cura di Th. G. Bergin, New Haven-London (Yale Univ. Press), 1967, pp. 65-101.

G. Paparelli, *Dante fra latino e volgare*, in *Questioni dantesche*, Napoli, 1967, pp. 34-52.

C. Grayson, *Cinque saggi su Dante*, Bologna, 1972, in part. *« Nobilior est vulgaris »: latino e volgare nel pensiero di Dante* (1965), e *Dante e la prosa volgare* (1963).

E. FENZI, *Boezio e Jean de Meun, filosofia e ragione nelle rime allegoriche di Dante*, in « Studi di Filologia e Letteratura », III-IV (*Dedicati a Vincenzo Pernicone*), Genova, 1975, pp. 9-69.

R. MIGLIORINI FISSI, « *Onde filos e sofia* ... » (« *Conv.*» *III sei 5 e* « *Rett.* », *17, 6*), in « Studi danteschi », LI, 1978, pp. 180-214.

Per il particolare problema dell'allegoria:

voce *Allegoria*, di J. PÉPIN, in *Enc. Dantesca*, I, pp. 151-165.

J. CHYDENIUS, *The Typological Problem in Dante. A study in the History of Medieval Ideas*, Helsingfors, 1958, in part. pp. 44-50.

H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Écriture*, Parigi, 1964, II, 2, pp. 319-324.

M. DE GANDILLAC, *Sur le double visage de la Philosophie dans le* « *Convivio* » *de Dante*, in « Archiv für Gesch. der Philos. », L, 1968, pp. 165-180.

Frequenti riferimenti al Convivio *sono presenti in:*

I. BALDELLI, *Lingua e stile del Dante volgare*, in « Il Veltro », XXII, 1978, pp. 261-277.

F. BRUNI, *Semantica della sottigliezza. Note sulla distribuzione della cultura nel Basso Medioevo*, in « Studi Medievali », XIX, 1978, pp. 1-36.

P. V. MENGALDO, *Linguistica e retorica di Dante*, Pisa, 1978.

F. BRUNI, *Modelli in contrasto e modelli settoriali nella cultura medievale*, in « Strumenti critici », XIV, 1980, pp. 31-34.

A. A. IANNUCCI, *Autoesegesi dantesca: la tecnica dell'"episodio parallelo' nella* « *Commedia* », in « Lettere italiane », XXXIII, 3, 1981, pp. 305-328.

M. PASTORE STOCCHI, *Dante e la luna*, in « Lettere italiane », XXXIII, 2, 1981, pp. 153-174.

S. SEBASTIO, *Il* « *philosophus* » *e la* « *Monarchia* » *in Dante. Per una funzione sociale del sapiente*, in « Italianistica », X, 3, 1981, pp. 323-347.

L. PETERMAN, *Dante and Happiness: A Political Perspective*, in « Medievalia et Humanistica », X, 1981, pp. 81-102.

I. PAGANI, *La teoria linguistica di Dante*, Napoli, 1982.

I. BALDELLI, *Le lingue del Rinascimento da Dante alla prima metà del quattrocento*, ne « La Rassegna della letteratura italiana », LXXXVII, I, 1983, pp. 5-7.

TRATTATO PRIMO

Capitolo I

Sì come dice lo Filosofo[1] nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere. La ragione di che puote essere, ed è, che ciascuna cosa, da providenza di propria natura impinta[2], è inclinabile a la sua propria perfezione; onde, acciò che la scienza è ultima perfezione de la nostra anima, ne la quale sta la nostra ultima felicitade, tutti naturalmente al suo[3] desiderio semo subietti. Veramente, da questa nobilissima perfezione molti sono privati per diverse cagioni, che, dentro a l'uomo e di fuori da esso, lui rimovono da l'abito di scienza. Dentro da l'uomo possono essere due difetti: è impedito l'uno da la parte del corpo, l'altro da la parte de l'anima. Da la parte del corpo è quando le parti sono indebitamente disposte, sì che nulla ricevere può, sì come sono sordi e muti e loro simili. Da la parte de l'anima è quando la malizia vince in

1. Aristotele. La *Prima Filosofia* è la *Metafisica*, e la citazione si riferisce al libro I, 1, lect. 1. San Tommaso, nei suoi *commentaria* ai testi aristotelici (e dai quali Dante trae la maggior parte delle sue citazioni) si riferisce ad Aristotele per lo più con l'appellativo antonomastico « Philosophus ».

2. Incitata, spinta. Sulla tendenza naturale alla perfezione cfr. per es. *Mon.*, II, VI, 4, dove se ne dà anche la causa: «natura in nulla perfectione deficit cum sit opus divine intelligentie ». E che natura è figlia di Dio è affermato anche nella *Commedia*: « Filosofia – mi disse – a chi la 'ntende », Nota non pure in una sola parte, Come natura lo suo corso prende Da divino intelletto e da sua arte » (*Inf.*, XI, 97-100).

3. Di lei; desiderio di perfezionarsi, di procedere verso la perfezione.

essa, sì che si fa seguitatrice di viziose delettazioni [4], ne le quali riceve tanto inganno, che per quelle ogni cosa tiene a
4 vile. Di fuori da l'uomo possono essere similemente due cagioni intese, l'una de le quali è induttrice di necessitade, l'altra di pigrizia. La prima è la cura familiare e civile, la quale convenevolemente a sé tiene de li uomini lo maggior numero, sì che in ozio di speculazione esser non possono. L'altra è lo difetto del luogo dove la persona è nata e nutrita, che tal ora sarà da ogni Studio non solamente privato, ma da gente studiosa lontano.

5 Le due [5] di queste cagioni, cioè la prima da la parte [di dentro e la prima da la parte] di fuori, non sono da vituperare, ma da escusare e di perdono degne; le due altre, avvegna che l'una [6] più, sono degne di biasimo e d'abominazione.
6 Manifestamente adunque può vedere chi bene considera, che pochi rimangono quelli che a l'abito [7] da tutti [de]siderato possano pervenire; e innumerabili quasi sono li 'mpediti, che
7 di questo cibo sempre vivono affamati. Oh beati quelli pochi che seggiono a quella mensa dove lo pane de li angeli [8] si manuca! e miseri quelli che con le pecore hanno comune cibo!
8 Ma però che ciascuno uomo a ciascuno uomo naturalmente è amico, e ciascuno amico si duole del difetto di colui ch'elli ama, coloro che a così alta mensa sono cibati non sanza misericordia sono inver di quelli che in bestiale pastura veggiono
9 erba e ghiande gire mangiando. E acciò che misericordia è madre di beneficio, sempre liberalmente coloro che sanno porgono de la loro buona ricchezza a li veri poveri, e sono quasi

4. Come si dirà nel *Purg.*, « Imagini di ben seguendo false Che nulla promission rendono intera » (XXX, 131-2); e si rammenti la teoria dell'amore mal diretto, esposta nel *Purg.*, XVII, 85 segg.

5. Due delle cagioni indicate sopra, e precisamente la deformità fisica e l'assorbimento nelle cure familiari e civili.

6. La più riprovevole è evidentemente la malizia dell'anima. Ma anche il restare in luogo inadatto agli studi può essere tacciato di « pigrizia », oltre che biasimato come omissione.

7. Di sapere.

8. La sapienza; che sarà identificata con la Filosofia nel lib. III, capp. XII e XIII. Si dice in che gli angeli caduti non ne parteciparo: « le infernali Intelligenze da lo aspetto di questa bellissima sono private ».

fonte vivo, de la cui acqua si refrigera la naturale sete[9] che di sopra è nominata. E io adunque, che non seggio a la beata mensa, ma, fuggito de la pastura del vulgo, a' piedi di coloro che seggiono ricolgo[10] di quello che da loro cade, e conosco la misera vita di quelli che dietro m'ho lasciati, per la dolcezza ch'io sento in quello che a poco a poco ricolgo, misericordievolmente mosso, non me dimenticando, per li miseri alcuna cosa ho riservata, la quale a li occhi loro, già è più tempo, ho dimostrata[11]; e in ciò li ho fatti maggiormente vogliosi. Per che ora, volendo loro apparecchiare, intendo fare un generale convivio di ciò ch'i' ho loro mostrato, e di quello pane ch'è mestiere[12] a così fatta vivanda, sanza lo quale da loro non potrebbe esser mangiata. E ha[13], questo convivio, di quello pane degno co[n] tale vivanda qual io intendo indarno essere ministrata; e però ad esso non s'assetti alcuno male de' suoi organi disposto, però che né denti né lingua ha né palato, né alcuno assettatore[14] di vizii, perché lo stomaco suo è pieno d'omori venenosi contrarii, sì che mia vivanda non terrebbe; ma vegna qua qualunque è [per cura] familiare o civile ne la umana fame rimaso, e ad una mensa con li altri simili impediti s'assetti; e a li loro piedi si pongano

9. La metafora della « sete » e quella della « fame » per designare l'ardente desiderio di sapere si equivalgono anche nella *Commedia*. Nel canto X del *Paradiso*, per es., ricorrono a poca distanza la prima (« Messo t'ho innanzi: ormai per te ti ciba », v. 25) e la seconda (« Qual ti negasse il via della sua fiala Per la tua sete », vv. 88-89).

10. Dante non si considera un professionista di filosofia, ma uno studioso indipendente. Forse egli allude qui anche alla natura del *Convivio*, in gran parte compilatoria più che originalmente investigativa; e dei suoi materiali, spesso desunti dai commentari di S. Tommaso e Alberto Magno piuttosto che dai testi aristotelici. Cfr. anche lib. III, XI, 5 segg.

11. Ho fatta conoscere, per mezzo delle canzoni dottrinali. Tre di queste saranno commentate nei libri II, III, IV del *Convivio*.

12. Il pane è il commento, che è necessario per gustare e assimilare i vari sensi delle canzoni.

13. « E questo convivio ha cotale vivanda – accompagnata da un pane degno della vivanda stessa – la quale finora è stata vanamente offerta; ragion per cui si allontanino tutti coloro, che per essere impediti dalla parte del corpo o dalla parte dell'anima, non sono in grado di gustarla » Questa la spiegazione della prof. Simonelli che parte da un testo: « E ha questo convivio, di quello pane degno, cotale vivanda qual... »; noi preferiamo scindere *cotale* in *co'* [= con] *tale*, ordinando: « E questo convivio ha pane degno di quello [= degno di lui], con tale vivanda quale... ».

14. Settatore, seguace.

tutti quelli che per pigrizia si sono stati, che non sono degni di più alto sedere; e quelli e questi prendano la mia vivanda
14 col pane, che la farò loro e gustare e patire[15]. La vivanda di questo convivio sarà di quattordici maniere ordinata, cioè quattordici canzoni sì d'amor come di vertù materiate, le quali sanza lo presente pane aveano d'alcuna oscuritade ombra, sì che a molti loro bellezza più che loro bontade era in
15 grado. Ma questo pane, cioè la presente disposizione, sarà la luce la quale ogni colore di loro sentenza farà parvente.

16 E se ne la presente opera, la quale è Convivio nominata, e vo' che sia, più virilmente[16] si trattasse che ne la Vita Nuova, non intendo però a quella in parte alcuna derogare, ma maggiormente giovare per questa quella; veggendo sì come ragionevolmente quella fervida e passionata, questa
17 temperata e virile esser conviene. Ché altro si conviene e dire e operare ad una etade che ad altra; perché certi costumi sono idonei e laudabili ad una etade, che sono sconci e biasimevoli ad altra; sì come di sotto, nel quarto trattato di questo libro, sarà propria ragione[17] mostrata. E io in quella dinanzi, a l'entrata de la mia gioventute parlai, e in questa di-
18 poi, quella[18] già trapassata. E con ciò sia cosa che la vera intenzione mia fosse altra che quella che di fuori mostrano le canzoni predette, per allegorica esposizione quelle intendo mostrare, appresso la litterale istoria ragionata; sì che l'una ragione e l'altra darà sapore a coloro che a questa cena sono
19 convitati. Li quali priego tutti che se lo convivio non fosse tanto splendido quanto conviene a la sua grida[19], che non al mio volere, ma a la mia facultade imputino ogni difetto; però che la mia voglia di compita e cara liberalitate è qui seguace.

15. Assimilare, digerire.
16. Da uomo maturo. La *Vita Nuova* invece è romanzo d'iniziazione, oltre che opera giovanile.
17. Costrutto in forma di ablativo, « con ragioni pertinenti, secondo le ragioni intrinseche dell'argomento ».
18. La gioventù. Quando scrive il *Convivio* Dante è sulla quarantina, mentre la *Vita Nuova* fu scritta verso i ventisette anni.
19. Al modo con cui è bandito.

Capitolo II

Nel cominciamento di ciascuno bene ordinato convivio sogliono li sergenti[1] prendere lo pane apposito[2], e quello purgare da ogni macula. Per che io, che ne la presente scrittura tengo luogo di quelli, da due macule mondare intendo primieramente questa esposizione, che per pane si conta nel mio corredo. L'una è che parlare alcuno di sé medesimo pare non licito; l'altra è che parlare in esponendo troppo a fondo pare non ragionevole; e lo illicito e 'l non ragionevole lo coltello del mio giudicio purga in questa forma. Non si concede per li rettorici alcuno di sé medesimo sanza necessaria cagione parlare, e da ciò è l'uomo rimosso, perché parlare d'alcuno non si può che il parladore non lodi o non biasimi quelli di cui elli parla; le quali due cagioni rusticamente stanno[3] a far di sé, ne la bocca di ciascuno. E per levare un dubbio che qui surge, dico che peggio sta biasimare che lodare, avvegna che l'uno e l'altro non sia da fare. La ragione è, che qualunque cosa è per sé da biasimare, è più laida che quella che è per accidente. Dispregiar sé medesimo è per sé biasimevole, però che a l'amico dee l'uomo lo suo difetto contare strettamente[4], e nullo è più amico che l'uomo a sé; onde ne la camera de' suoi pensieri sé medesimo riprender dee e piangere li suoi difetti, e non palese. Ancora: del non potere e del non sapere ben sé menare le più volte non è l'uomo vituperato, ma del non volere è sempre, perché nel volere e nel non volere nostro si giudica la malizia e la bon-

1. I servitori.
2. Imbandito.
3. Stanno male. Tanto la lode quanto il biasimo di sé stesso sta male nella bocca di ciascuno; come un segno di inciviltà, di rusticità. A *far di sé* (che gli Ed. del '21 integravano « far [dire] di sé ») può essere inteso come un inciso, « quando uno parla di sé ».
4. Segretamente.

tade [5], e però chi biasima sé medesimo appruova [6] sé conoscere lo suo difetto, appruova sé non essere buono; per che,
7 per sé, è da lasciare di parlare sé biasimando. Lodare sé è da fuggire [7] sì come male per accidente, in quanto lodare non si può, che quella loda non sia maggiormente vituperio. È l[o]d[a] ne la punta [8] de le parole, è vituperio chi cerca loro nel ventre; ché le parole sono fatte per mostrare quello che non si sa, onde chi loda sé mostra che non creda essere buono tenuto; che [9] non li incontra sanza maliziata conscienza, la quale, sé lodando, discuopre e, discoprendo, si biasima.

8 E ancora: la propria loda e lo proprio biasimo è da fuggire per una ragione igualmente, sì come falsa testimonianza fare; però che non è uomo che sia di sé vero e giusto misura-
9 tore, tanto la propria caritate [10] ne 'nganna. Onde avviene che ciascuno ha nel suo giudicio le misure del falso mercatante, che compera con l'una e vende con l'altra; e ciascuno con ampia misura cerca [11] lo suo mal fare e con piccola cerca lo bene; sì che 'l numero e la quantità e 'l peso del bene li pare più che se con giusta misura fosse saggiato, e quello del male
10 meno. Per che, parlando di sé con loda o col contrario, o dice falso per rispetto a la cosa di che parla, o dice falso per ri-

5. I concetti di questo paragrafo sono fondati sul libro terzo dell'*Etica Nicomachea* (Busnelli): l'uomo non è vituperato se non può o non sa condursi bene; ma è vituperato se non vuole. Si confronti quella teoria del libero arbitrio su cui è fondato l'ordinamento generale del sistema di pene e premi nella *Commedia*, in *Purg.*, XVIII, 40-75, e in particolare: « innata v'è la virtù che consiglia, E de l'assenso de' tener la soglia. Quest'è il principio là onde si piglia Ragion di meritare in voi... Color che ragionando andaro al fondo, S'accorser d'esta innata libertate; Però moralità lasciaro al mondo ».

6. Prova. Cioè dà la dimostrazione di aver potuto *conoscere*, e quindi di aver dato *l'assenso* al male consapevolmente; per conseguenza dimostra di non esser buono pur avendo potuto scegliere di esserlo.

7. Cfr. *V. N.*, XXVIII, 2.

8. Esteriormente, in superficie.

9. Il che non gli succede se non ha la coscienza sporca.

10. L'amor di sé stessi.

11. Attinge; *misura* andrà considerato in senso concreto, il recipiente con cui si travasa la mercanzia in vendita (grano, vino, ecc.). Busnelli e Vandelli interpretano « esamina, valuta », seguendo l'idea di *cerchiare*, « misurare intorno », come in *Par.*, XXVIII, 73.

spetto a la sua sentenza, c'ha [12] l'una e l'altra falsitate. E però, con ciò sia cosa che lo consentire è uno confessare [13], villania fa chi loda o chi biasima dinanzi al viso alcuno, perché né consentire né negare puote lo così estimato sanza cadere in colpa di lodarsi o di biasimare; salva qui la via de la debita correzione [14], che essere non può sanza improperio del falso ch[e] correggere s'intende; e salva la via del debito onorare e magnificare, la quale passar non si può sanza far menzione de l'opere virtuose o de le dignitadi virtuosamente acquistate. 11

Veramente, al principale intendimento tornando, dico, come è toccato di sopra, per necessarie cagioni lo parlare di sé è conceduto; e intra l'altre necessarie cagioni due sono più manifeste. L'una è quando sanza ragionare di sé grande infamia o pericolo non si può cessare [15]; e allora si concede, per la ragione che de li due sentieri prendere lo men reo è quasi prendere un buono. E questa necessitate mosse Boezio [16] di sé medesimo a parlare, acciò che sotto pretesto di consolazione escusasse la perpetuale infamia del suo essilio, mostrando quello essere ingiusto, poi che altro escusatore non si levava. L'altra è quando, per ragionare di sé, grandissima utilitade ne segue altrui per via di dottrina; e questa ragione mosse Agustino [17] ne le sue Confessioni a parlare di sé, ché per lo processo de la sua vita, lo quale fu di [non] buono in buono, e di buono in migliore, e di migliore in ottimo, ne diede essemplo e dottrina, la quale per sì vero testimonio ricevere non si potea. Per che se l'una e l'altra di queste ragioni mi scusa, sufficientemente lo pane del mio formento è purgato de la prima sua macula. Movemi timore d'infamia, e movemi desi- 12 13 14 15

12. Il che ha tanto la falsità della valutazione sbagliata per amor proprio, quanto la falsità della cosciente scelta del male (descritta sopra al paragr. 6).

13. Ammettere, confessare di essere d'accordo.

14. Rimproveri dovuti, meritati, fatti a scopo di correggere.

15. Evitare. Così nel cap. VIII, 1.

16. Severino Boezio (morto in carcere nel 524) si difende nel *De consolatione philosophiae* dalle ingiuste accuse. Dante lo colloca nel cielo del Sole: cfr. *Par.*, X, 124-129. È chiaro che Dante qui pensa anche a sé stesso nella necessità di fare la propria apologia: cfr. cap. XII, 11. Cfr. nota a II, 12, 2.

17. Sant'Agostino (354-426) nei *Confessionum libri XIII*. Dante lo colloca nell'Empireo: cfr. *Par.*, XXXII, 35.

derio di dottrina dare, la quale[18] altri veramente dare non
16 può. Temo la infamia di tanta passione avere seguita, quanta concepe chi legge le sopra nominate canzoni in me avere segnoreggiata; la quale infamia si cessa, per lo presente di me parlare, interamente, lo quale mostra che non passione,
17 ma vertù sia stata la movente cagione. Intendo anche mostrare la vera sentenza di quelle, che per alcuno vedere non si può s'io non la conto[19], perché è nascosa sotto figura d'allegoria; e questo non solamente darà diletto buono a udire, ma sottile ammaestramento e a così parlare e a così intendere l'altrui scritture.

Capitolo III

1 Degna di molta riprensione è quella cosa che, ordinata a tôrre alcuno difetto, per sé medesima quello induce; sì come quelli che fosse mandato a partire una rissa e, prima che
2 partisse quella, ne [i]n[i]ziasse un'altra. E però che lo mio pane è purgato da una parte, convienlomi purgare da l'altra, per fuggire questa riprensione, che lo mio scritto, che quasi comento dir si può, è ordinato a levar lo difetto de le canzoni sopra dette, ed esso per sé fia forse in parte alcuna un poco duro. La qual durezza, per fuggir maggiore difetto, non per
3 ignoranza, è qui pensata[1]. Ahi, piaciuto fosse al Dispensatore de l'universo che la cagione de la mia scusa mai non fosse stata! ché né altri contr'a me avria fallato, né io sofferto avria pena ingiustamente, pena, dico, d'essilio e di po-
4 vertate. Poi che fu piacere de li cittadini de la bellissima e famosissima figlia di Roma, Fiorenza, di gittarmi fuori del suo dolce seno[2] — nel quale nato e nutrito fui in fino al

18. Che nessun altro che me può dare (perché solo io posso rivelare tutti i sensi riposti che ho voluto mettere nelle canzoni). La frase corrisponde a quella finale del paragrafetto precedente.

19. Espongo.

1. Voluta.

2. Condannato alla multa e al confino il 27 gennaio 1302, poi a morte il 10 marzo dello stesso anno, mentre si trovava a Roma, Dante rimase esiliato da Firenze fino alla morte. Giustamente celebre è questa intera

colmo de la vita mia, e nel quale, con buona pace di quella, desidero con tutto lo cuore di riposare l'animo stancato e terminare lo tempo che m'è dato —, per le parti quasi tutte a le quali questa lingua [3] si stende, peregrino, quasi mendicando, sono andato, mostrando contra mia voglia la piaga de la fortuna, che suole ingiustamente al piagato molte volte essere imputata [4]. Veramente io sono stato legno sanza vela 5 e sanza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertade; e sono apparito a li occhi a molti che forse che per alcuna fama in altra forma m'aveano immaginato, nel conspetto de' quali non solamente mia persona invilìo, ma di minor pregio si fece ogni opera, sì già fatta, come quella che fosse a fare. La ragione 6 per che ciò incontra [5] — non pur in me, ma in tutti — brievemente or qui piace toccare: e prima, perché la stima oltre la veritade si s[ci]a[m]pia [6]; e poi, perché la presenzia oltre la veritade stringe. La fama buona principalmente è gene- 7 rata da la buona operazione ne la mente de l'amico, e da quella è prima partorita; ché la mente del nemico, avvegna che riceva lo seme, non concepe. Quella mente che prima la 8 partorisce, sì per far più ornato lo suo presente, sì per la caritade de l'amico che lo riceve, non si tiene a li termini del vero, ma passa quelli. E quando per ornare ciò che dice li passa, contr'a conscienza parla; quando inganno di caritade

pagina, non solo per il fervore dei sentimenti che Dante vi esprime e per la verità che vi splende, ma per la magnificenza che vi raggiunge la prova. Dall'immagine vivente e illuminata di Firenze (che appare qui popolata di cittadini, bella nella sua natura, monumentale e fiera nella sua storia) si passa all'angoscia dell'uomo intera, tutta caricata su di lui, e ritmata in brevi parole, in incisi, in sospiri; da questa di nuovo a sfondi paesistici, colti nel loro ignoto e nella loro anonimità – le « parti quasi tutte a le quali questa lingua si stende » e di nuovo all'uomo, e poi di nuovo ai « diversi porti e foci e liti ». Lo scrittore penetra sempre più addentro nella visione di sé stesso, fino a maturare il tema dell'essere e dell'apparire, in quanto le deformazioni portate dalla fama (ampliamento nell'assenza, rimpiccolimento in presenza) si confrontano a quell'inquadrarsi naturale, a quella misura precisa del rapporto fra uomo e luogo come è stabilito dal sentimento, cioè come « el vero vuole ».

3. Il volgare italiano.

4. Cacciaguida lo dirà a Dante nella sua profezia: « La colpa seguirà la parte offensa In grido, come suol » (*Par.*, XVII, 52-3).

5. Accade.

6. Si amplia.

9 li fa passare, non parla contra essa. La seconda mente che ciò riceve, non solamente a la di[la]tazione de la prima sta contenta, ma 'l suo riportamento [7], sì com'è qui suo effetto, procura d'adornare; e sì, che per questo fare e per lo 'nganno che riceve de la caritade in l[e]i generata, quella più ampia fa che a lei non viene, e con concordia e con discordia di conscienza come la prima. E questo fa la terza ricevitrice e 10 la quarta, e così in infinito si dilata. E così, volgendo le cagioni sopra dette ne le contrarie, si può vedere la ragione de la infamia, che simigliantemente si fa grande. Per che Virgilio dice nel quarto de lo Eneida [8] che la fama vive per 11 essere mobile, e acquista grandezza per andare. Apertamente adunque veder può chi vuole che la imagine, per sola fama generata, sempre è più ampia, quale che essa sia, che non è la cosa imaginata, nel vero stato.

Capitolo IV

1 Mostrata ragione innanzi per che la fama dilata lo bene e lo male oltre la vera quantità, resta in questo capitolo a mostrar quelle ragioni che fanno vedere perché la presenza ristringe per opposito; e mostrate quelle, si verrà lievemente al principale proposito, cioè de la sopra notata [1] scusa.

2 Dico adunque che per tre cagioni la presenza fa la persona di meno valore ch'ella non è: l'una de le quali è puerizia, non dico d'etate ma d'animo; la seconda è invidia — e queste sono ne lo giudicatore —; la terza è l'umana impuritade — e questa è ne lo giudicato.

3 La prima si può brievemente così ragionare. La maggiore parte de li uomini vivono secondo senso e non secondo ragione, a guisa di pargoli; e questi cotali non conoscono le

7. Trasmissione.
8. Lib. IV, 175: « mobilitate viget viresque acquirit eundo ».

1. Nel cap. III, 2; è lo scusare l'eventuale « durezza », o « gravezza » (come si dirà qui sotto al par. 13) dello stile del *Convivio*. Si noti questa accentuata preoccupazione stilistica che immediatamente segue quella morale del « parlare di sé », e precede a sua volta il problema della lingua.

cose se non semplicemente di fuori, e la loro bontade, la quale a debito fine è ordinata, non veggiono, per ciò che hanno chiusi li occhi de la ragione, li quali [2] passano a veder quello. Onde tosto veggiono tutto ciò che ponno, e giudicano secondo la loro veduta. E però che alcuna oppinione fanno ne l'altrui fama per udita [3], da la quale ne la presenza si discorda lo imperfetto [4] giudicio, che non secondo ragione ma secondo senso giudica solamente, quasi menzogna reputano ciò che prima udito hanno, e dispregiano la persona prima pregiata. Onde appo costoro, che sono, ohmè, quasi tutti, la presenza ristringe l'una e l'altra qualitade [5]. Questi cotali tosto sono vaghi [6] e tosto sono sazii, spesso sono lieti e spesso tristi di brievi dilettazioni e tristizie, tosto amici e tosto nemici; ogni cosa fanno come pargoli, sanza uso di ragione. 4 5

La seconda si vede per queste ragioni: che paritade ne li viziosi è cagione d'invidia, e invidia è cagione di mal giudicio, però che non lascia la ragione argomentare per la cosa invidiata, e la potenza giudicativa è allora quel [7] giudice che ode pur l'una parte. Onde, quando questi cotali veggiono la persona famosa, incontanente sono invidi, però che veggiono assai [8] pari membra e pari potenza, e temono, per la eccellenza di quel cotale, meno esser pregiati. E questi non so- 6 7 8

2. I quali occhi della ragione sono invece capaci di passare oltre la superficie, e vedere la *boutade* delle cose. Nel lib. IV, 16, 5, Dante rinvia, ripetendo questa idea del « pargolo uomo » non « per etade ma per costumi », al primo libro dell'*Etica* di Aristotele; e difatti molti materiali del presente capitolo risalgono al *Commento* di San Tommaso al libro I dell'*Etica*.

3. Per sentito dire.

4. Si noti l'accento interno che irradia da questa parola sulla frase. Ciò è sottolineato dall'inversione, bensì dipende dal fatto che *imperfetto* riprende in sintesi logica e in sentimento la situazione descritta e dimostrata in quel che precede; come dicesse « il *giudizio*, che necessariamente finisce ad essere *imperfetto* per le ragioni suddette, darà la triste conseguenza dell'errore di valutazione ». Dalla forza di tale accento si origina la veemenza di espressioni come *quasi menzogna, dispregiano*; e persino l'*ohmè* della frase seguente.

5. Il bene e il male (cfr. sotto, par. 8 e par. 12, in particolare il par. 8 per la nozione di *male*).

6. S'incapricciano, s'invogliano.

7. È come un giudice che ascolta solo una delle parti. Nota la bella similitudine diretta, piena di forza contenuta.

8. Vedono che la persona famosa non è gran che diversa da tutti gli altri e da loro stessi.

lamente passionati mal giudicano, ma, diffamando, fanno a li altri mal giudicare; per che appo costoro la presenza ristringe lo bene e lo male in ciascuno appresentato; e dico lo male, perché molti, dilettandosi ne le mali operazioni, hanno invidia a' mali operatori.

9 La terza si è l'umana impuritade, la quale si prende [9] da la parte di colui ch'è giudicato, e non è [10] sanza familiaritade e conversazione alcuna. Ad evidenza di questa, è da sapere che l'uomo è da più parti maculato e, come dice Agustino [11], 10 nullo è sanza macula. Quando è l'uomo maculato d'una passione, a la quale tal volta non può resistere; quando è maculato d'alcuno disconcio membro; e quando è maculato d'alcuno colpo di fortuna; e quando è maculato d'infamia di parenti o d'alcuno suo prossimo; le quali cose la fama non porta seco ma la presenza, e discuoprele per sua conversa- 11 zione. E queste macule alcuna ombra gittano sopra la chiarezza de la bontade, sì che la fanno parere men chiara e men valente. E questo è quello per che ciascuno profeta [12] è meno onorato ne la sua patria; questo è quello per che l'uomo buono dee la sua presenza dare a pochi e la familiaritade dare a meno, acciò che 'l nome suo sia ricevuto, ma non 12 spregiato. E questa terza cagione può essere così nel male come nel bene, se [13] le cose de la sua ragione si volgano ciascuna in suo contrario. Per che manifestamente si vede che per impuritade, sanza la quale non è alcuno, la presenza ristringe lo bene e lo male in ciascuno più che 'l vero non vuole.

13 Onde, con ciò sia cosa che, come detto è di sopra, io mi sia quasi a tutti li Italici appresentato, per che fatto mi sono

9. Concerne; non più il giudicante ma il giudicato. Forse una sfumatura di pietà universale nell'accento di *umana*.

10. Non appare se non nei rapporti personali diretti. Nota la forza di *è* impiegato in assoluto.

11. La massima potrebbe esser desunta dal *De divinis scripturis, sive Speculum* di Sant'Agostino, LXXIII; in varie forme, il concetto appare del resto in varie opere del Santo.

12. « Jesus autem dixit eis: Non est propheta sine honore nisi in patria sua et in domo sua » (*Matth.*, 13, 57).

13. Secondo che il ragionamento fatto sulla *umana impuritade* concerna la fama cattiva o buona.

più vile forse che 'l vero non vuole, non solamente a quelli a li quali mia fama era già corsa, ma eziandio a li altri, onde le mie cose sanza dubbio meco sono alleviate [14], conviemmi che con più alto stilo dea, ne la presente opera, un poco di gravezza, per la quale paia di maggiore autoritade. E questa scusa basti a la fortezza [15] del mio comento.

Capitolo V

1 Poi che purgato è questo pane da le macule accidentali [1], rimane ad escusare lui da una sustanziale, cioè da l'essere vulgare [2] e non latino; che per similitudine dire si può di biado [3] e non di frumento. 2 E da ciò brievemente lo scusano tre ragioni, che mossero me ad [el]eg[e]re innanzi questo che l'altro: l'una [4] si muove da cautela di disconvenevole ordinazione; l'altra [5] da prontezza di liberalitade; la terza da lo naturale amore a propria loqueta. 3 E queste cose per s[ue] ragioni, a sodisfacimento [6] di ciò che riprendere si potesse per la notata ragione, intendo per ordine ragionare in questa forma.

14. Hanno perduto di peso, di dignità. La figura è forse dettata da quella di « dare gravezza » a cui deve corrispondere.

15. Difficoltà, oscurità di redazione. Cfr. lib., II, 2, 5; II, 11, 7; IV, 21, 6; e *Inf.*, I, 5.

1. Si noti che non c'è incoerenza fra la distinzione che si fa qui per giungere alla *macula sustanziale*, e l'intenzione espressa nel cap. II, 1 di mondare l'esposto da *due* macule. Il testo dice infatti in quel luogo « da due macule mondare intendo *primieramente* questa esposizione »; e se si tien conto del gioco di accenti interni che costituisce l'essenza dello stile del *Convivio* le inversioni del passo non faranno difficoltà.

2. Questa preoccupazione fu viva in Dante fin dal tempo della *Vita Nuova* (cfr. ivi, cap. XXX, 2).

3. Il nome generico delle graminacee che si dànno comunemente per alimento agli equini serve qui soltanto per designare un materiale meno nobile del *frumento*. In *Inf.*, XXIV, 109, per distinguere la fenice degli altri animali, si dice che « erba né *biada* in sua vita non pasce », traducendo Ovidio « non *fruge* neque herbis » (*Met.*, IV, 393).

4. Una giusta relazione fra canzoni e commento esige che siano redatti nella stessa lingua. Ciò sarà dimostrato nei capitoli VI e VII.

5. La liberalità consiste nel rendere accessibile il libro a molta gente, scrivendolo in volgare. Ciò sarà dimostrato nei capitoli VIII e IX. L'idea di « prontezza » nella liberalità sarà sviluppata nel cap. VIII, par. 3.

6. Giustificazione.

4 Quella cosa che più adorna e commenda l'umane operazioni, e che più dirittamente a buon fine l[e] mena, si è l'abito [7] di quelle disposizioni che sono ordinate a lo inteso fine; sì com'è ordinata al fine de la cavalleria franchezza d'animo e 5 fortezza di corpo. E così colui che è ordinato a l'altrui servigio dee avere quelle disposizioni che sono a quello fine ordinate, sì come subiezione conoscenza e obedienza, sanza le quali è ciascuno disordinato a ben servire; perché, s'elli non è subietto in ciascuna condizione, sempre con fatica e con gravezza procede nel suo servigio e rade volte quello continua; e se elli non è obediente, non serve mai se non a suo senno [8] e a suo volere, che è più servigio d'amico che di servo. 6 Dunque, a fuggire questa disordinazione, conviene questo comento, che è fatto invece di servo a le 'nfrascritte canzoni, esser subietto a quelle in ciascuna sua ordinazione ed essere conoscente del bisogno del suo signore e a lui obediente. 7 Le quali disposizioni tutte li mancavano, se latino e non volgare fosse stato, poi che le canzoni sono volgari. Ché, primamente, non era subietto ma sovrano, e per nobilità e per vertù e per bellezza. Per nobilità, perché lo latino è perpetuo e non corruttibile, e lo volgare è non stabile e corrut- 8 tibile. Onde vedemo ne le scritture antiche de le comedie e tragedie latine, che non si possono transmutare, quello medesimo che oggi avemo; che non avviene del volgare, lo quale 9 a piacimento artificiato si transmuta. Onde vedemo ne le cittadi d'Italia, se bene volemo agguardare, da cinquanta anni in qua molti vocabuli essere spenti e nati e variati; onde se 'l picciol tempo così transmuta, molto più transmuta lo maggiore. Sì ch'io dico che, se coloro che partiron d'esta vita già sono mille anni tornassero a le loro cittadi, crederebbero la loro cittade essere occupata da gente strana, per la lingua 10 da loro discordante. Di questo si parlerà altrove più compiu-

7. Il possedere le qualità necessarie.

8. Secondo la « conoscenza » dunque, ma *a suo volere*, cioè non secondo la terza delle qualità necessarie, *l'obedienza*. E ciò lo sposta dalla categoria di *servo* a quella di *amico*.

tamente in uno libello ch'io intendo di fare, Dio concedente, di Volgare Eloquenza [9].

Ancora: non era subietto ma sovrano per vertù. Ciascuna cosa è virtuosa in sua natura che fa quello a che ella è ordinata; e quanto meglio lo fa tanto è più virtuosa. Onde dicemo uomo virtuoso che vive in vita contemplativa o attiva, a le quali è ordinato naturalmente; dicemo del cavallo virtuoso che corre forte e molto, a la qual cosa è ordinato; dicemo una spada virtuosa che ben taglia le dure cose, a che essa è ordinata. Così lo sermone, lo quale è ordinato a manifestare lo concetto umano, è virtuoso quando quello fa, e più virtuoso quello che più lo fa; onde, con ciò sia cosa che lo latino molte cose manifesta concepute ne la mente che lo volgare far non può, sì come sanno quelli che hanno l'uno e l'altro sermone, più è la vertù sua che quella del volgare. 11 12

Ancora: non era subietto ma sovrano per bellezza. Quella cosa dice l'uomo essere bella cui le parti debitamente si rispondono [10], per che de la loro armonia resulta piacimento. Onde pare l'uomo essere bello, quando le sue membra debitamente si rispondono; e dicemo bello lo canto, quando le voci di quello, secondo debito de l'arte, sono intra sé rispondenti. Dunque quello sermone è più bello ne lo quale più debitamente si rispondono [le parole; e più debitamente si rispondono] in latino che in volgare, però [ch]e lo volgare seguita uso, e lo latino arte [11]; onde concedesi esser più bello, più virtuoso e più nobile. Per che si conchiude lo principale intendimento, cioè che non sarebbe stato subietto a le canzoni, ma sovrano. 13 14

Capitolo VI

Mostrato come lo presente comento non sarebbe stato subietto a le canzoni volgari se fosse stato latino, resta a 1

9. Cfr. *V. E.*, I, 9, 7: « essendo l'homo instabilissimo, e variabilissimo animale, la nostra locuzione, né durabile, né continua può essere; etc. » (trad. Trissino).

10. Cfr. IV, 25, 11.

11. Cioè grammatica e rettorica.

mostrare come non sarebbe stato conoscente, né obediente a quelle; e poi sarà conchiuso come, per cessare [1] disconvenevoli disordinazioni, fu mestiere [2] volgarmente parlare.
2 Dico che 'l latino non sarebbe stato servo conoscente al signore volgare per cotal ragione. La conoscenza del servo si richiede massimamente a due [cose] perfettamente cono-
3 scere. L'una si è la natura del signore: onde sono signori di sì asinina natura che comandano lo contrario di quello che vogliono, e altri che sanza dire vogliono essere intesi, e altri che non vogliono che 'l servo si muova a fare quello ch'è
4 mestiere, se nol comandano. E perché queste variazioni sono ne li uomini, non intendo al presente mostrare, che troppo multiplicherebbe la digressione; se non in tanto, che dico in genere che cotali sono quasi bestie, a li quali la ragione fa poco prode [3]. Onde, se 'l servo non conosce la natura del suo
5 signore, manifesto è che perfettamente servire nol può. L'altra cosa è che si conviene conoscere al servo li amici del suo signore, ché altrimenti non li potrebbe onorare né servire, e così non servirebbe perfettamente lo suo signore; con ciò sia cosa che li amici siano quasi parti d'un tutto, però che 'l tutto loro è uno [4] volere e uno non volere.

6 Né lo comento latino avrebbe avuta la conoscenza di queste cose, che l'ha 'l volgare medesimo. Che lo latino non sia conoscente del volgare e de' suoi amici, così si pruova. Quelli che conosce alcuna cosa in genere, non conosce quella perfettamente; sì come, se conosce da lungi uno animale, non conosce quello perfettamente, perché non sa se s'è cane
7 o lupo o becco. Lo latino conosce lo volgare in genere, ma non distinto: che se esso lo conoscesse distinto, tutti li volgari conoscerebbe, perché non è ragione che l'uno più che l'altro conoscesse; e così in qualunque uomo fosse tutto l'a-

1. Evitare.
2. Fu opportuno, fu necessario. Alcune righe sotto, *ch'è mestiere*, « che è necessario fare ».
3. Giovamento.
4. Il « tutto » di cui gli amici sono « quasi parti » è l'unanimità nei desideri. *Uno* ha in questa clasola forti accenti e non va letto come semplice articolo bensì come aggettivo numerale: « il tutto loro è l'unità del volere e del non volere ».

bito del latino, sarebbe l'abito di conoscenza distinto de lo volgare. Ma questo non è; ché uno abituato di latino non 8 distingue, s'elli è d'Italia, lo volgare [inghilese] da lo tedesco; né lo tedesco, lo volgare italico dal provenzale. Onde è manifesto che lo latino non è conoscente de lo volgare.

Ancora: non è conoscente de' suoi amici, però ch'è im- 9 possibile conoscere li amici, non conoscendo lo principale; onde, se non conosce lo latino lo volgare, come provato è di sopra, impossibile è a lui conoscere li suoi amici. Ancora: 10 sanza conversazione o familiaritade impossibile è a conoscere li uomini; e lo latino non ha conversazione con tanti in alcuna lingua con quanti ha lo volgare di quella, la quale tutti sono amici; e per consequente non può conoscere li amici del volgare. E non è contradizione ciò che dire si potrebbe, che 11 lo latino pur conversa con alquanti amici de lo volgare; ché, però non è familiare di tutti, e così non è conoscente de li amici perfettamente; però che si richiede perfetta conoscenza, e non difettiva.

Capitolo VII

Provato che lo comento latino non sarebbe stato servo 1 conoscente, dirò come non serebbe stato obediente. Obe- 2 diente è quelli che ha la buona disposizione che si chiama obedienza. La vera obedienza conviene avere tre cose, sanza le quali essere non può: vuole essere dolce e non amara; e 3 comandata interamente e non spontanea; e con misura e non dismisurata. Le quali tre cose era impossibile ad avere lo latino comento, e però era impossibile ad essere obediente. Che a lo latino fosse stato impossibile, come detto è, si manifesta per cotal ragione: ciascuna cosa che da perverso[1] 4 ordine procede è laboriosa, e per consequente è amara e non dolce; sì come dormire lo die e vegghiare la notte, e andare indietro e non innanzi. Comandare lo subietto a lo sovrano procede da ordine perverso, ché ordine diritto è lo sovrano

1. Ogni cosa determinata da una disposizione contraria a quella naturale risulta difficoltosa, e quindi « amara », spiacevole ad eseguire.

a lo subietto comandare; e così è amaro e non dolce. E però che a l'amaro comandamento è impossibile dolcemente obedire, impossibile è, quando lo subietto comanda, la obedienza
5 del sovrano essere dolce. Dunque, se lo latino è sovrano del volgare, come di sopra per più ragioni è mostrato, e le canzoni, che sono in persona di comandatore, sono volgari, impossibile è sua [obedienza] esser dolce.

6 Ancora: allora è la obedienza interamente comandata e da nulla parte spontanea, quando quello [2], chi fa obediendo, non averebbe fatto sanza comandamento, per suo volere,
7 né tutto, né in parte. E però, se a me fosse comandato di portare due guarnacche [3] in dosso, e senza comandamento io mi portasse l'una, dico che la mia obedienza non è interamente comandata, ma in parte spontanea. E cotale sarebbe stata quella del comento latino; e per consequente non sa-
8 rebbe stata obedienza comandata interamente. Che fosse stata cotale, appare per questo: che lo latino [4], sanza lo comandamento di questo signore, averebbe esposite molte parti de la sua sentenza — ed espone, chi cerca bene le scritture latinamente scritte — che non lo fa lo volgare in parte alcuna.

9 Ancora: è l'obedienza con misura, e non dismisurata, quando al termine del comandamento va, e non più oltre; si come [5] la natura particulare è obediente a la universale, quando fa trentadue denti a l'uomo, e non più né meno, e quando fa cinque dita ne la mano, e non più né meno; e l'uomo è obediente a la giustizia [quando fa pagar lo debito

2. Quando chi agisce ubbidendo ad altri non avrebbe compiuto quella azione che compie per ubbidienza. L'accento è giustamente fortissimo su *quello*, nonostante che sia oggetto e non soggetto, perché l'importante è proprio l'azione in cui si esprime l'obbedienza autentica. Si noti come tale impetuoso accento sommuova suggestivamente la proposizione determinando un singolare e appropriato (se pur difficile) ordine delle parole.

3. Soprabiti.

4. Passo di assai difficile e discussa spiegazione. Il commento in latino esigendo dal lettore un'interpretazione per sé stesso (il *cercar bene*) avrebbe suggerito idee contenute nel testo delle canzoni anche dove le necessità di commentare quel dato passo non lo richiedeva; fra l'altro perché il latino è più concettoso del volgare per sua natura (*Conv.*, I, 5, 12). Invece il commento volgare, non bisognoso di studio meditato per sé stesso, obbedirebbe semplicemente alle necessità dell'esegesi.

5. Per l'obbedienza della natura particolare a quella universale, cfr. anche *Questio*, 18. E cfr. IV, 26, 3.

de la pena, e non più né meno che la giustizia] comanda, al peccatore. Né questo averebbe fatto lo latino, ma peccato 10 averebbe non pur nel difetto, e non pur nel soperchio, ma in ciascuno; e così non sarebbe stata la sua obedienza misurata, ma dismisurata, e per consequente non sarebbe stato obediente. Che non fosse stato lo latino empitore del coman- 11 damento del suo signore, e che ne fosse stato soperchiatore, leggermente si può mostrare. Questo signore, cioè queste canzoni, a le quali questo comento è per servo ordinato, comandano e vogliono essere esposte a tutti coloro a li quali puote venire sì lo loro intelletto, che quando parlano elle siano intese; e nessuno dubita, che s'elle comandassero a voce, che questo non fosse lo loro comandamento. E lo latino non 12 l'averebbe esposte se non a' [lit]terat[i], ché li altri non l'averebbero inteso. Onde, con ciò sia cosa che molti più siano quelli che desiderano intendere quelle non litterati che litterati, seguitasi che non averebbe pieno lo suo comandamento come 'l volgare, che da li litterati e non litterati è inteso. Anche: lo latino l'averebbe esposte a gente d'altra lingua, 13 sì come a Tedeschi e Inghilesi e altri, e qui averebbe passato lo loro comandamento; ché contr'a loro volere, largo parlando dico, sarebbe essere esposta la loro sentenza colà dov'elle non la potessero con la loro bellezza [6] portare. E però sappia 14 ciascuno che nulla cosa per legame musaico [7] armonizzata si può de la sua loquela in altra transmutare [8] sanza rompere tutta sua dolcezza e armonia. E questa è la cagione per che 15 Omero non si mutò di greco in latino come l'altre scritture che avemo da loro. E questa è la cagione per che li versi del Salterio sono sanza dolcezza di musica e d'armonia; ché essi furono transmutati d'ebreo in greco e di greco in latino, e ne la prima transmutazione tutta quella dolcezza venne meno. E così è conchiuso ciò che si promise nel principio del capi- 16 tolo dinanzi a questo immediate [9].

6. Bellezza propriamente linguistica, legata alle forme espressive.
7. Costruzione poetica (*musaico* da Muse; cfr. IV, 6, 4: «li poeti, che con l'arte musaica le loro parole hanno legate»).
8. Tradurre.
9. Immediatamente.

Capitolo VIII

1 Quando è mostrato per le sufficienti ragioni come, per cessare disconvenevoli disordinamenti, converrebbe, a le nominate canzoni aprire e mostrare, comento volgare e non latino, mostrare intendo come ancora pronta liberalitate mi 2 fece questo eleggere e l'altro lasciare. Puotesi adunque la pronta liberalitate in tre cose notare, le quali seguitano [1] questo volgare, e lo latino non averebbe seguitato. La prima è dare a molti; la seconda è dare utili cose; la terza è, sanza 3 essere domandato lo dono, dare quello. Ché dare a uno e giovare a uno è bene; ma dare a molti e giovare a molti è pronto [2] bene, in quanto prende simiglianza da li benefici 4 di Dio, che è universalissimo benefattore. E ancora: dare a molti è impossibile sanza dare a uno, acciò che uno in molti sia inchiuso, ma dare a uno si può bene, sanza dare a molti. Però chi giova a molti fa l'uno bene e l'altro; chi giova a uno, fa pur [3] un bene; onde vedemo li ponitori de le leggi massimamente pur a li più comuni beni tenere confissi li occhi, 5 quelle componendo. Ancora: dare cose non utili al prenditore pure è bene, in quanto colui che dà mostra almeno sé essere amico; ma non è perfetto bene, e così non è pronto; come quando uno cavaliere donasse ad uno medico uno scudo, e quando uno medico donasse a uno cavaliere scritti li Aphorismi [4] d'Ipocràs, ovvero li Tegni di Galieno. Per che li savi [5] dicono che la faccia del dono dee essere simigliante a quella del ricevitore, cioè a dire che si convegna con lui, e che sia utile; e in quello è detta pronta liberalitade di colui che così 6 dicerne [6] donando. Ma però che li morali ragionamenti so-

1. Discendono da, conseguono, sono conseguenza di.
2. L'aggettivo significa qui disponibile in qualunque momento e per chiunque, cioè disposizione perfetta alla liberalità. Non è in tale disposizione chi fa il bene ad uno solo, episodicamente.
3. Non fa che un singolo bene.
4. I sette libri di sentenze mediche d'Ippocrate e la Τέχνη ἰατρική (*Ars Medica*) di Galeno (arabo, XI sec.). I due grandi della medicina antica si trovano fra i venerabili spiriti del Limbo: *Inf.*, IV, 143.
5. Cfr. Seneca, *De benef.*, II, 1; II, 17; IV, 9.
6. Mostra discernimento, assennatezza nel donare.

gliono dare desiderio di vedere l'origine loro [7], brievemente in questo capitolo intendo mostrare quattro ragioni per che di necessitade lo dono, acciò che in quello sia pronta liberalitade, conviene essere utile a chi riceve.

7 Primamente: però che la vertù dee essere lieta, e non trista in alcuna sua operazione; onde se 'l dono non è lieto nel dare e nel ricevere, non è in esso perfetta vertù, non è pronta. Questa letizia non può dare altro che utilitade, che rimane nel datore per lo dare, e che viene nel ricevitore per ricevere. 8 Nel datore adunque dee essere la providenza in far sì che de la sua parte rimagna l'utilitade de l'onestate [8], ch'è sopra ogni utilitade, e far sì che a lo ricevitore vada l'utilitade de l'uso de la cosa donata; e così sarà l'uno e l'altro lieto, e per consequente sarà più pronta la liberalitade.

9 Secondamente: però che la vertù dee muovere le cose sempre al migliore; ché, così come sarebbe biasimevole operazione fare una zappa d'una bella spada o fare un bel nappo [9] d'una bella chitarra, così e biasimevole muover la cosa d'un luogo dove sia utile e portarla in parte dove sia meno utile. 10 E però che biasimevole è invano adoperare [10], biasimevole è non solamente a porre la cosa in parte dove sia meno utile, ma eziandio in parte ove sia igualmente utile. 11 Onde, acciò che sia laudabile lo mutare de le cose, conviene sempre essere migliore, per ciò che dee massimamente essere laudabile; e questo non può fare nel dono, se 'l dono per transmutare [11] non viene più caro; né più caro può venire, se esso non è più utile ad usare al ricevitore che al datore. Per che si conchiude che 'l dono conviene essere utile a chi lo riceve, acciò che sia in esso pronta liberalitade.

12 Terziamente: però [12] che la operazione de la vertù per sé dee essere acquistatrice d'amici; con ciò sia cosa che la no-

7. Il loro fondamento pratico.
8. La soddisfazione interiore di aver compiuto un atto di bene, che supera anche la soddisfazione di riceverlo.
9. Bacino, recipiente.
10. Operare a vuoto, invano, per nulla.
11. Passare da una persona all'altra, dal donatore a chi riceve.
12. L'esercitare la virtù fa nascere l'amicizia; infatti, la nostra vita ha bisogno dell'amicizia, e il fine della virtù è di soddisfare ai bisogni essenziali della vita. Questi concetti ricompaiono nel lib. III, 11, 13 (« de la vera

stra vita di quello abbisogni, e lo fine de la vertù sia la nostra vita essere contenta. Onde, acciò che 'l dono faccia lo ricevitore amico, conviene a lui essere utile, però che l'utilitade sigilla[13] la memoria de la imagine del dono — lo quale è nutrimento de l'amistade — e tanto più forte, quanto essa
13 è migliore. Onde suole dire Martino: « Non caderà de la mia mente lo dono che mi fece Giovanni ». Per che, acciò che nel dono sia la sua vertù, la quale è liberalitade, e che essa sia pronta, conviene essere utile a chi riceve.

14 Ultimamente: però che la vertù dee avere atto libero e non sforzato. Atto libero è quando una persona va volentieri ad alcuna parte, che si mostra nel tener volto lo viso[14] in quella; atto sforzato è quando contr'a voglia si va, che si
15 mostra in non guardare ne la parte dove si va. E allora si guarda lo dono a quella parte, quando si dirizza al bisogno de lo ricevitore. E però che dirizzarsi ad esso[15] non si può se non sia utile, conviene, acciò[16] che sia con atto libero, la vertù essere libera a lo dono a la parte ov'elli vae, ch'[è] al ricevitore; e, consequente, conviene essere lo dono l'utilità de lo ricevitore, acciò che quivi[17] sia pronta liberalitade.

16 La terza cosa, ne la quale si può notare la pronta liberalitade, si è dare non domandato; acciò che 'l domandato è da una parte non vertù ma mercatantia, però che lo ricevitore compera, tutto che 'l datore non venda. Per che dice Seneca[18] che « nulla cosa più cara si compera che quella dove
17 i prieghi si spendono ». Onde, acciò che nel dono sia pronta liberalitade e che essa si possa in esso notare, allora si conviene

amistade è cagione efficiente la vertude ») e nel lib. IV, 25, 1 (« noi non potemo perfetta vita avere sanza amici ») dove si cita « l'ottavo de l'*Etica* » di Aristotele.

13. Impronta, come un sigillo; *la memoria* è oggetto diretto (« imprime nella memoria »).

14. Lo sguardo, gli occhi.

15. Al bisogno.

16. Affinché, oltre che utile, il dono sia anche spontaneo, la liberalità (« la vertù ») sia arbitra di effettuare o non effettuare il dono; dunque anche per questo verso è dimostrato che il dono deve essere utile a chi lo riceve, giacché nessun'altra ragione spinge o costringe la liberalità ad effettuare il dono.

17. Nell'atto di donare.

18. Nel citato *De Benef.*, II, 1.

esser netto d'ogni atto di mercatantia: conviene esser lo dono non domandato. Perché sì caro costa quello che si priega, non intendo qui ragionare, perché sufficientemente si ragionerà ne l'ultimo trattato di questo libro.

Capitolo IX

Da tutte le tre sopra notate condizioni, che convegnono concorrere acciò che sia nel beneficio la pronta liberalitade, era lo comento latino [lontano] e lo volgare è con quelle, sì come si può manifestamente così contare. Non avrebbe lo latino così servito a molti; ché, se noi reducemo a memoria quello che di sovra è ragionato, li litterati [1] fuori di lingua italica non averebbono potuto avere questo servigio, e quelli di questa lingua, se noi volemo bene vedere chi sono, troveremo che de' mille l'uno ragionevolmente non sarebbe stato servito, però che non l'averebbero ricevuto, tanto sono pronti ad avarizia [2], che da ogni nobilitade d'animo li rimuove, la quale massimamente desidera questo cibo. E a vituperio di loro dico che non si deono chiamare litterati, però che non acquistano la lettera per lo suo uso, ma in quanto per quella guadagnano denari o dignitate; sì come non si dee chiamare citarista chi tiene la cetera in casa per prestarla per prezzo, e non per usarla per sonare. Tornando dunque al principale proposito, dico che manifestamente si può vedere come lo latino averebbe a pochi dato lo suo beneficio, ma lo volgare servirà veramente a molti. Ché la bontà de l'animo, la quale questo servigio attende, è in coloro che per malvagia disusanza del mondo hanno lasciata la litteratura a coloro che l'hanno fatta di donna meretrice [3]; e questi nobili sono prin-

1. Quelli che sanno il latino; così, più giù, *littera* per « conoscenza del latino ». Costoro, sapendo il latino ma essendo « fuori di lingua italica » avrebbero capito il commento ma non il testo delle canzoni.

2. Ad usare la loro conoscenza del latino per guadagnare denaro; e, come è detto nel lib. III, 11, 10, non « si dee chiamare vero filosofo colui che è amico di sapienza per utilitade ».

3. L'hanno abbassata dal suo rango sovrano, l'hanno prostituita. Il forte accento che risulta dall'opposizione diretta dei due termini estremi rifluisce sull'intera frase, e accentua la distinzione fra quegli spiriti nobili

cipi, baroni, cavalieri, e molt'altra nobile gente, non solamente maschi ma femmine, che sono molti in questa lingua, volgari e non litterati.

6 Ancora: non sarebbe lo latino stato datore d'utile dono, che sarà[4] lo volgare; però che nulla cosa è utile, se non in quanto è usata, né è[5] la sua bontade in potenza, che non è essere perfettamente; sì come l'oro, le margarite[6] e li altri tesori che sono sotterrati, però che quelli che sono a mano[7] de l'avaro sono in più basso loco che non è la terra, là dove 7 lo tesoro è nascosto. Lo dono[8] veramente di questo comento è la sentenza de le canzoni a le quali fatto è, la qual massimamente intende inducere li uomini a scienza e a vertù, sì 8 come si vedrà per lo pelago[9] del loro trattato. Questa sentenza non possono avere in uso [che] quelli ne li quali vera nobilità è seminata, per lo modo che si dirà nel quarto trattato[10]; e questi sono quasi tutti volgari, sì come sono quelli nobili 9 che di sopra, in questo capitolo, sono nominati. E non ha contradizione perché alcuno litterato sia di quelli; ché, sì come dice il mio maestro Aristotile[11] nel primo de l'Etica, « una rondine non fa primavera ». È adunque manifesto che lo volgare darà cosa utile, e lo latino non l'averebbe data.

che si sono sentiti allontanati dallo studio letterario e quelli che l'hanno prostituito; dando individualità e rilievo anche ai suoi elementi più lontani (*prìncipi, baroni... non solamente maschi ma femmine...*).

4. Il che invece sarà (cioè datore di nobile dono).

5. La bontà, la qualità di una cosa non è solo nella sua potenzialità, una cosa che è buona solo in potenza non può essere detta perfettamente utile.

6. Perle.

7. In mano, in possesso; di un avaro, che non li adopera. Il valore di quei tesori è perciò solo potenziale, e non serve. Questa frase che spiega *sotterrati* (quasi per specificare « non quelli ancora ignoti nelle viscere della terra, ma quelli potenzialmente fruibili, che sono in mano agli avari ») è soggiunta; un forte cambiamento di tono isola l'immagine dei *tesori che sono sotterrati*.

8. Ciò che veramente questo commento offre, dona, è la piena comprensione del significato delle canzoni.

9. Mare. In Dante vale spesso « spazio marittimo in cui ci si avventura con un itinerario prefisso ». Così in lib. II, 1, 1 e nel celebre passo del *Paradiso*: « non vi mettete in pelago, ché, forse, Perdendo me rimarreste smarriti » (II, 5-6).

10. Cfr. lib. IV, 19.

11. Cfr. *Eth.*, I, lect. 10, dove « definitio felicitatis inquiritur ». Al par. 73 si legge: « Una enim hirundo non facit ver, nec una dies. Ita utique nec beatum et felicem una dies, neque parvum tempus ».

Ancora: darà lo volgare dono non dimandato, che non l'averebbe dato lo latino; però che darà sé medesimo per comento, che mai non fu domandato da persona; e questo non si può dire de lo latino, che per comento e per chiose a molte scritture è già stato domandato, sì come in loro principio si può udire[12] apertamente in molt[e]. E così è manifesto che pronta liberalitade mi mosse al volgare anzi che a lo latino. 10 11

Capitolo X

Grande vuole essere la scusa, quando a così nobile convivio per le sue vivande, a così onorevole per li suoi convitati, s'appone[1] pane di biado[2] e non di frumento; e vuole essere evidente ragione che partire faccia l'uomo da quello che per li altri è stato servato lungamente, sì come di comentare con latino. E però[3] vuole essere manifesta la ragione, ché de le nuove cose lo fine non è certo; acciò che la esperienza non è mai avuta, onde le cose usate e servate sono e nel processo e nel fine commisurate. Però si mosse la Ragione[4] a comandare che l'uomo avesse diligente riguardo ad entrare nel nuovo cammino, dicendo che « ne lo statuire le nuove cose evidente ragione dee essere quella che partire ne faccia da quello che lungamente è usato ». Non si maravigli dunque alcuno se lunga è la digressione de la mia scusa, ma, sì come necessaria, la sua lunghezza paziente sostenga. La quale proseguendo, dico che — poi ch'è manifesto come per 1 2 3 4 5

12. « Par suggerire l'immagine di una lettura ad alta voce » (Simonelli).

1. Come nel cap. II, 1, « s'imbandisce », « si mette innanzi ».
2. Per « pane » cfr. cap. I, 7; per « biado » cap. V, 1 e note ivi.
3. La ragione del distaccarsi da un uso tradizionale (come quello di redigere i commenti in latino) deve essere « manifesta » cioè esposta ben chiaramente; perché non si sa mai bene a che risultato porteranno le innovazioni. Infatti (*acciò che*) delle innovazioni non si è avuta l'esperienza sulla quale si fonda l'adozione delle cose e poi il giudizio finale quanto alla loro utilità.
4. Il *Corpus iuris*, il *Diritto Romano* (cfr. Luigi Chiappelli, *Dante in rapporto alle fonti del diritto*, in « Arch. Stor. It. », 1908, 1; e « Bull. Soc. Dant. It. », n. s., XX, 224). La citazione che segue è del *Digesto*, I, tit. 4, leg. 2.

cessare disconvenevole disordinazione e come per prontezza di liberalitade io mi mossi al volgare comento e lasciai lo latino — l'ordine de la intera scusa vuole ch'io mostri come a ciò mi mossi per lo naturale amore de la propria loquela;
6 che è la terza e l'ultima ragione che a ciò mi mosse. Dico che lo naturale amore principalmente muove l'amatore a tre cose: l'una si è a magnificare l'amato; l'altra è ad esser geloso di quello; l'altra è a difendere lui, sì come ciascuno può vedere continuamente avvenire. E queste tre cose mi fecero prendere lui, cioè lo nostro volgare, lo qual naturalmente [5]
7 e accidentalmente amo e ho amato. Mossimi prima per magnificare lui; e che in ciò io lo magnifico, per questa ragione vedere si può: avvegna che [6] per molte condizioni di grandezze le cose si possono magnificare, cioè fare grandi, e nulla [7] fa tanto grande quanto la grandezza de la propia bontade, la quale è madre e conservatrice de l'altre grandezze — onde
8 nulla grandezza puote avere l'uomo maggiore che quella de la virtuosa operazione, che è sua propia bontade, per la quale le grandezze de le vere dignitadi, de li veri onori, de le vere potenze, de le vere ricchezze, de li veri amici, de la vera e
9 chiara fama, e acquistate e conservate sono —; e questa grandezza dò io a questo amico, in quanto quello elli di bontade avea in podere e occulto, io lo fo avere in atto e palese ne la sua propria operazione, che è manifestare conceputa sentenza [8].

10 Mossimi secondamente per gelosia di lui. La gelosia de l'amico fa l'uomo sollicito a lunga provedenza [9]. Onde, pensando che lo desiderio d'intendere queste canzoni a alcuno illitterato avrebbe fatto lo comento latino transmutare in volgare, e temendo che 'l volgare non fosse stato posto per

5. Per natura, come ciascun uomo; e da poeta, avendo imparato a servirsene come strumento espressivo superiore.

6. Infatti.

7. Per intendere bene le frasi che seguono, si tenga presente il passo di San Tommaso da cui sono ispirate: « Ogni cosa che è capace di azione propria, ha il suo bene nell'azione medesima; e quello che è bene consiste nel suo agire » (*Comm. Eth.*, I, lect. 10, par. 119).

8. Idee e significati elaborati con la meditazione; il che non si riteneva possibile esprimere in volgare.

9. A prevedere da lontano quel che può accadere.

alcuno che l'avesse laido fatto parere, come fece quelli che transmutò lo latino de l'Etica — ciò fu Taddeo [10] ipocratista —: providi a ponere lui, fidandomi di me di più che d'un altro.

11 Mossimi ancora per difendere lui da molti suoi accusatori, li quali dispregiano esso e commendano li altri, massimamente quello di lingua d'oco [11], dicendo che è più bello e migliore quello che questo; partendose in ciò da la veritade. Ché per questo comento la gran bontade del volgare di sì [si vedrà]; 12 però che si vedrà la sua vertù, sì com'è per esso altissimi e novissimi concetti convenevolemente, sufficientemente e acconciamente, quasi come per esso latino, manifestare; [la quale non si potea bene manifestare] ne le cose rimate, per le accidentali adornezze che quivi sono connesse, cioè la rima e lo numero regolato [12]; sì come non si può bene manifestare la bellezza d'una donna, quando li adornamenti de l'azzimare [13] e de le vestimenta la fanno più [ammi]rare che essa medesima. Onde, chi vuole ben giudicare d'una donna, guardi 13 quella quando solo sua naturale bellezza si sta con lei, da tutto accidentale adornamento discompagnata; sì come sarà questo comento, nel quale si vedrà l'agevolezza de le sue sillabe, le proprietadi de le sue co[stru]zioni e le soavi orazioni che di lui si fanno; le quali chi bene agguarderà, vedrà essere piene di dolcissima e d'amabilissima bellezza. Ma però 14 che virtuosissimo è ne la 'ntenzione mostrare lo difetto e la malizia de lo accusatore, dirò, a confusione di coloro che accusano la italica loquela, perché a ciò fare si muovono; e di ciò farò al presente speziale capitolo, perché più notevole sia la loro infamia.

10. Taddeo d'Alderotto (circa 1235-1295), fiorentino; detto qui *ipocratista* perché medico e autore di un commento ad Ippocrate, oltre alla traduzione di Aristotele criticata da Dante e a varie altre opere.

11. D'*oc* (= sì); il provenzale. Così più giù il *volgare di sì* è l'italiano. Cfr. « del bel paese là dove 'l sì sona » (*Inf.*, XXXIII, 80). Fra gli *altri* volgari preferiti all'italiano aveva posto preponderante il volgare di *oil* (= « sì », in francese) nel quale per es. Brunetto Latini redasse il *Trésor*.

12. Le proprietà del ritmo verseggiato, il metro.

13. L'ornare artificialmente.

Capitolo XI

1 A perpetuale infamia e depressione de li malvagi uomini d'Italia, che commendano lo volgare altrui e lo loro proprio dispregiano, dico che la loro mossa viene da cinque abomine-2 voli cagioni. La prima è cechitade [1] di discrezione; la seconda, maliziata [2] escusazione; la terza, cupidità [3] di vanagloria; la quarta, argomento d'invidia; la quinta e ultima, viltà d'animo, cioè pusillanimità. E ciascuna di queste retadi [4] ha sì grande setta, che pochi sono quelli che siano da esse liberi.

3 De la prima si può così ragionare. Sì come la parte sensitiva de l'anima ha suoi occhi, con li quali apprende la differenza de le cose in quanto elle sono di fuori colorate, così la parte razionale ha suo occhio, con lo quale apprende la differenza de le cose in quanto sono ad alcuno fine ordinate: 4 e questa è la discrezione. E sì come colui che è cieco de li occhi sensibili va sempre secondo che li altri, giudicando lo male o lo bene [5], così colui che è cieco del lume de la discrezione sempre va nel suo giudicio secondo il grido [6], o diritto o falso; onde qualunque ora lo gridatore è cieco, conviene che esso e quello, anche cieco, ch'a lui s'appoggia, vegnano a mal fine. Però è scritto [7] che «'l cieco al cieco farà guida, e così 5 cadranno ambedue nella fossa». Questa grida è stata lungamente contro a nostro volgare, per le ragioni che di sotto si ragioneranno appresso di questa. E li ciechi sopra notati, che sono quasi infiniti, con la mano in su la spalla a questi mentitori, sono caduti ne la fossa de la falsa oppinione, de 6 la quale uscire non sanno. De l'abito di questa luce discretiva [8] massimamente le populari persone sono orbate; però

1. Incapacità di distinguere.
2. Malafede.
3. Vanità.
4. Da *reo*, cattiverie.
5. Il cammino cattivo o buono.
6. La fama corrente. Lo *gridatore* è colui che diffonde l'opinione, buona o cattiva che sia. Come si vede, le due immagini di cecità fisica e morale si fondono genialmente.
7. Cfr. *Matth.*, XV, 14.
8. Questa vista interiore, la capacità d'intendere, di discernere.

che, occupate dal principio de la loro vita ad alcuno mestiere, dirizzano sì l'animo loro a quello per [forz]a de la necessitate, che ad altro non intendono. E però che l'abito di vertude, sì morale come intellettuale, subitamente avere non si può, ma conviene che per usanza s'acquisti, ed ellino la loro usanza pongono in alcuna arte e a discernere l'altre cose non curano, impossibile è a loro discrezione [9] avere. Per che incontra che molte volte gridano « Viva la loro morte », e « Muoia la loro vita », pur che alcuno cominci; e quest'è pericolosissimo difetto ne la loro cechitade [10]. Onde Boezio [11] giudica la populare gloria vana, perché la vede sanza discrezione. Questi sono da chiamare pecore, e non uomini; ché, se una pecora si gittasse da una ripa di mille passi, tutte l'altre l'andrebbero dietro; e se una pecora per alcuna cagione al passare d'una strada salta, tutte l'altre saltano, eziandio nulla veggendo da saltare [12]. E io ne vidi già molte in uno pozzo saltare per una che dentro vi saltò, forse credendo saltare uno muro, non ostante che 'l pastore, piangendo e gridando, con le braccia e col petto dinanzi a esse si parava. 7 8 9 10

La seconda setta contr'a nostro volgare si fa per una maliziata [13] scusa. Molti sono che amano più d'essere tenuti maestri che d'essere, e per fuggir lo contrario, cioè di non esser tenuti, sempre dànno colpa a la materia [14] de l'arte apparecchiata, o vero a lo strumento. Sì come lo mal fabbro biasima lo ferro appresentato a lui, e lo malo citarista biasima la cetera, credendo dare la colpa del mal coltello e del 11

9. Si noti come in fine di periodo torna a confermare il suo accento questa che è la parola tematica di tutto il passo.

10. Questo folle accecamento dei popoli fu rilevato dal Machiavelli; che ricorda il passo dantesco nei *Discorsi*, I, 53.

11. Nel *De consol. phil.*, III, VI, 5 (« Sed cum, uti paulo ante disserni, plures gentes esse necesse sit ad quas unius fama hominis nequeat pervenire, fit ut quem tu aestimas esse gloriosum proxima parte terrarum videatur ingloriosus »).

12. L'immagine delle pecorelle che escono dal chiuso si riscontra in un celebre passo del *Purgatorio* (III, 79 segg.). Si noti qui l'elegantissimo gioco ritmico ottenuto con il vario ripetersi di forme del verbo *saltare*.

13. Escogitata con malizia, con malafede.

14. La materia sulla quale dovrebbero esercitare la loro perizia, cioè il volgare.

mal sonare al ferro e alla cetera, e levarla a sé; così sono
12 alquanti, e non pochi, che vogliono che l'uomo li tegna dicitori [15]; e per scusarsi dal non dire o dal dire male, accusano e incolpano la materia, cioè lo volgare proprio, e commen-
13 dano l'altro, lo quale non è loro richiesto di fabbricare. E chi vuole vedere come questo ferro è da biasimare, guardi che opere ne fanno li buoni artefici, e conoscerà la malizia
14 di costoro che, biasimando lui, si [16] credono scusare. Contr'a questi cotali grida Tullio [17] nel principio d'un suo libro, che si chiama Libro di Fine de' Beni, però che al suo tempo biasimavano lo latino romano e commendavano la gramatica greca per simiglianti cagioni, che questi fanno vile lo parlare italico e prezioso quello di Provenza.

15 La terza setta contr'a nostro volgare si fa per cupiditate di vanagloria. Sono molti che, per ritrarre [18] cose poste in altrui lingua e commendare quella, credono più essere ammirati, che ritraendo quelle de la sua. E sanza dubbio non è sanza loda d'ingegno apprendere bene la lingua strana [19]; ma biasimevole è commendare quella oltre a la verità, per farsi glorioso di tale acquisto.

16 La quarta si fa da uno argomento d'invidia. Sì come è detto di sopra [20], la invidia è sempre dove è alcuna paritade. Intra li uomini d'una lingua è la paritade del volgare; e per-
17 ché l'uno quella non sa usare come l'altro, nasce invidia. Lo invidioso poi argomenta, non biasimando colui che dice di non saper dire, ma biasima quello che è materia de la sua opera, per tôrre, dispregiando l'opera da quella parte, a lui che dice onore e fama; sì come colui che biasimasse lo ferro

15. Poeti, in volgare.
16. Credono di scusare sé stessi.
17. CICERONE, *De fin.*, I, 1.
18. Col dare espressione (cfr. « la guerra Sì del cammino e sì della pietate, Che *ritrarrà* la mente che non erra », *Inf.*, II, 4-6) ad argomenti concepiti in una lingua straniera, credono di essere più ammirati che se li portassero alla luce nella loro propria. Cfr. anche, per l'espressione, II, 6, 4. Il valore di *ritrarre* appare molto chiaro nei vv. 14-18 della II Canzone, *Amor che nella mente mi ragiona*.
19. Straniera.
20. Cap. IV, 6-7.

d'una spada, non per biasimo dare al ferro, ma a tutta l'opera del maestro.

La quinta e ultima setta si muove da viltà d'animo. 18 Sempre lo magnanimo si magnifica in suo cuore, e così lo pusillanimo, per contrario, sempre si tiene meno che non è. E perché magnificare e parvificare [21] sempre hanno rispetto 19 ad alcuna cosa per comparazione a la quale si fa lo magnanimo grande e lo pusillanimo piccolo, avviene che 'l magnanimo sempre fa minori li altri che non sono, e lo pusillanimo sempre maggiori. E però che con quella misura che l'uomo 20 misura se medesimo, misura le sue cose, che sono quasi parte di se medesimo, avviene che al magnanimo le sue cose sempre paiono migliori che non sono, e l'altrui men buone; lo pusillanimo sempre le sue cose crede valere poco, e l'altrui assai; onde molti, per questa viltade, dispregiano lo proprio volgare, e l'altrui pregiano. E tutti questi cotali sono li abo- 21 minevoli cattivi d'Italia che hanno a vile questo prezioso volgare, lo quale, s'è vile in alcuna [cosa], non è se non in quanto elli suona ne la bocca meretrice di questi adulteri, a lo cui condutto [22] vanno li ciechi, de li quali ne la prima cagione feci menzione.

CAPITOLO XII

Se [1] manifestamente per le finestre d'una casa uscisse 1 fiamma di fuoco, e alcuno dimandasse se là dentro fosse il fuoco, e un altro rispondesse a lui di sì, non saprei bene giudicare qual di costoro fosse da schernire di più. E non altrimenti sarebbe fatta la dimanda e la risposta di colui e di me,

21. Avvilire, rimpicciolire.

22. Con la guida dei quali si regolano quei ciechi di spirito che giudicano secondo quel che sentono dire (cfr. sopra, par. 3-5). L'ampiezza tonale dell'invettiva ha già una veemenza e un volume che si addicono alla fase conclusiva del primo libro.

1. Il piglio rapido di quest'inizio vuol mostrare anche quanto libero dagli impacci sia ormai il pensiero avvicinandosi la fine della parte introduttiva. Con le due figure d'idioti, quello che domanda se c'è fuoco, e quello che risponde di sì, appaiono veramente schernevoli, minuti; e distanti, gli eventuali contestatori dell'italiano come lingua degna d'essere scritta.

che mi domandasse se amore a la mia loquela propria è in me e io li rispondessi di sì, appresso le su proposte ragioni.
2 Ma tuttavia, e a mostrare che non solamente amore, ma perfettissimo amore di quella è in me, e a biasimare ancora li suoi avversarii ciò mostrando a chi bene intenderà, dirò come a lei fui fatto amico, e poi come l'amistà è confermata.
3 Dico che, sì come vedere si può che s[crive] Tullio [2] in quello De Amicitia, non discordando da la sentenza del Filosofo [3] aperta ne l'ottavo e nel nono de l'Etica, naturalmente la prossimitade [4] e la bontade sono cagioni d'amore generative; lo beneficio, lo studio e la consuetudine sono cagioni d'amore accrescitive. E tutte queste cagioni vi sono state a generare e a confortare l'amore ch'io porto al mio volgare, sì come brievemente io mostr[er]ò.

4 Tanto è la cosa più prossima quanto, di tutte le cose del suo genere, altrui è più unita: onde di tutti li uomini lo figlio è più prossimo al padre; di tutte l'arti la medicina è la più prossima al medico, e la musica al musico, però che a loro sono più unite che l'altre; di tutta la terra è più prossima quella dove l'uomo tiene se medesimo, però che è ad esso
5 più unita. E così lo proprio volgare è più prossimo quanto è più unito, ché uno [5] e solo è prima ne la mente che alcuno altro, e ché non solamente per sé è unito, ma per accidente, in quanto è congiunto con le più prossime persone, sì come con
6 li parenti e propri cittadini, e con la propria gente. E questo è lo volgare proprio; lo quale è non prossimo, ma massimamente prossimo a ciascuno. Per che, se la prossimitade è seme d'amistà, come detto è di sopra, manifesto è ch'ella è de le cagioni stata de l'amore ch'io porto a la mia loquela,
7 che è a me prossima più che l'altre. La sopra detta cagione, cioè d'essere più unito quello ch'è solo prima in tutta la mente, mosse la consuetudine de la gente, che fanno li pri-

2. CICERONE, *De Amicitia*, cap. V segg.
3. Aristotele, cfr. *Eth.*, VIII, lect. 1, 3, 12; IX, lect. 2 e 12.
4. La parentela e la virtù.
5. Nel *V. E.*, I, 1, 2: « chiamiamo *volgare* quella lingua] che gli infanti assimilano nel loro ambiente, nei primissimi tempi in cui cominciano a distinguere le parole ».

Esordio del *Convivio*

(Firenze, Biblioteca Riccardiana, cod. Riccardiano 1044, fol. 1 r).

mogeniti succedere solamente, sì come [più] propinqui, e, perché più propinqui, più amati.

Ancora: la bontade fece me a lei amico. E qui è da sapere 8 che ogni bontade, propria in alcuna cosa, è amabile in quella: sì come ne la maschiezza essere ben barbuto, e nella femminezza essere ben pulita di barba in tutta la faccia; sì come nel bracco bene odorare, e sì come nel veltro ben correre. E 9 quanto ella è più propria, tanto ancora è più amabile; onde, avvegna che ciascuna vertù sia amabile ne l'uomo, quella è più amabile in esso che è più umana, e questa è la giustizia, la quale è solamente ne la parte razionale o vero intellettuale, cioè ne la volontade [6]. Questa è tanto amabile, che, sì come 10 dice lo Filosofo [7] nel quinto de l'Etica, li suoi nimici l'amano, sì come sono ladroni e rubatori; e però vedemo che 'l suo contrario, cioè la ingiustizia, massimamente è odiata, sì come è tradimento, ingratitudine, falsitade, furto, rapina, inganno e loro simili. Li quali sono tanto inumani peccati, 11 che ad iscusare sé de l'infamia di quelli, si concede da lunga usanza che uomo parli di sé, sì come detto è di sopra [8], e possa dire sé essere fedele e leale. Di questa vertù innanzi di- 12 cerò più pienamente nel quartodecimo trattato; e qui lasciando, torno al proposito.

Provato [9] è adunque la bontà de la cosa più propria: è da vedere quella che più in essa è amata e commendata, e quella è essa. E noi vedemo che in ciascuna cosa di sermone 13 lo bene manifestare [10] del concetto si è più amato e commendato: dunque è questa la prima sua bontade. E con ciò sia

6. Nella « volontà », secondo San Tommaso, « di rendere a ciascuno il suo diritto ».

7. Dante cita qui a memoria e confonde un passo di Aristotele sulla giustizia con uno di Cicerone del *De offic.*, II, 11; forse egli aveva conosciuto tale passo come glossa al testo di Aristotele.

8. Nel cap. II, par. 12-13; Dante pensa a sé stesso nella necessità di fare la propria apologia.

9. « È provato dunque che ogni cosa ha una sua bontà più propria: sarà sufficiente osservare quale bontà in essa cosa sia più amata e commendata, e quella sarà anche la bontà più propria » (Simonelli). In altri termini, dato che una cosa è amabile in quanto propria, si cerchi il perché è amata, e se ne troverà la qualità più propria.

10. La capacità di esprimere bene, appropriatamente. Questa capacità nel volgare italiano è dunque uno dei fondamenti dell'amore che Dante gli portava.

cosa che questa sia nel nostro volgare, sì come manifestato è di sopra in altro capitolo, manifesto è ched ella è de le cagioni stata de l'amore ch'io porto ad esso; poi che, sì come detto è, la bontade è cagione d'amore generativa.

Capitolo XIII

1 Detto come ne la propria loquela sono quelle due cose per le quali io sono fatto a lei amico, cioè prossimitade a me e bontà propria, dirò come, per beneficio e concordia di studio e per benivolenza di lunga consuetudine, l'amistà è confermata e fatta grande.

2 Dico, prima, ch'io per me ho da lei ricevuto dono di grandissimi benefici. E però è da sapere che intra tutti i benefici è maggiore quello che più è prezioso a chi rideve; e nulla cosa è tanto preziosa, quanto quella per la quale [1] tutte l'altre si vogliono; e tutte l'altre cose si vogliono per 3 la perfezione di colui che vuole. Onde, con ciò sia cosa che due perfezioni abbia l'uomo, una prima e una seconda (la prima lo fa essere, la seconda lo fa essere buono), se la propria loquela m'è stata cagione e de l'una e de l'altra, grandissimo beneficio da lei ho ricevuto. E ch'ella sia stata a me d'essere [cagione, e ancora di buono essere], se per me [2] non stesse, brievemente si può mostrare.

4 Non è secondo [lo Filosofo [3] impossibile, sì come dice ne la Fisica al libro secondo], a una cosa esser più cagioni efficienti, avvegna che una sia massima de l'altre; onde lo fuoco e lo martello sono cagioni efficienti de lo coltello, avvegna che massimamente è il fabbro [4]. Questo mio volgare

1. In funzione della quale, allo scopo finale di ottenerla.

2. A parte la mia personale insufficienza, che forse non mi consente di attuare interamente quella bontà che il linguaggio mi rivela e mi offre.

3. Cfr. il *Commento* di San Tommaso al libro II della *Phys.* di Aristotele (lect. 5).

4. La figura del fabbro, presente anche nel *Paradiso* (« Lo modo e la virtù de' santi giri, Come dal fabbro l'arte del martello, Da' beati motor convien che spiri », II, 127-9). è viva alla mente di Dante in vari passi del *Convivio*: cfr. I, 11, 11 e IV, 4, 12, dove, fra l'altro, la distinzione fra la causa efficiente e la causa strumentale si fa più nitida.

fu congiugnitore de li miei generanti [5], che con esso parlavano, sì come 'l fuoco è disponitore del ferro al fabbro che fa lo coltello; per che manifesto è lui essere concorso a la mia generazione, e così essere alcuna cagione [6] del mio essere. Ancora: questo mio volgare fu introduttore di me ne la via 5 di scienza, che è ultima perfezione, in quanto con esso io entrai ne lo latino e con esso mi fu mostrato; lo quale latino poi mi fu via a più innanzi andare. E così è palese, e per me [7] conosciuto, esso essere stato a me grandissimo benefattore.

Anche: è stato meco d'uno medesimo studio, e ciò posso 6 così mostrare. Ciascuna cosa studia naturalmente a la sua conservazione; onde, se lo volgare per sé studiare potesse, studierebbe a quella; e quella sarebbe acconciare sé a più stabilitade, e più stabilitade non potrebbe avere che in legar sé con numero [8] e con rime. E questo medesimo studio è 7 stato mio, sì come tanto è palese che non dimanda testimonianza. Per che uno medesimo studio è stato lo suo e 'l mio; per che di questa concordia l'amistà è confermata e accresciuta. Anche c'è stata la benivolenza de la consuetudine; 8 ché dal principio de la mia vita ho avuta con esso benivolenza e conversazione, e usato quello diliberando, interpetrando e questionando [9]. Per che, se l'amistà s'accresce per 9 la consuetudine, sì come sensibilmente appare, manifesto è che essa in me massimamente è cresciuta, che sono con esso volgare tutto mio tempo usato. E così si vede essere a 10 questa amistà concorse tutte le cagioni generative e accrescitive de l'amistade; per che si conchiude che non solamente amore, ma perfettissimo amore sia quello ch'io a lui debbo avere e ho.

Così rivolgendo li occhi a dietro, e raccogliendo le ragioni 11 prenotate, puotesi vedere questo pane, col quale si deono mangiare le infrascritte canzoni, essere sufficientemente

5. Genitori ed avi.
6. Una delle cagioni essenziali.
7. E io lo riconosco (proprio qui in questa sede dove vanto il volgare riconosco che esso mi fu utile ad apprendere il latino).
8. Metro, misura ritmica. Cfr. sopra, cap. X, 12, « la rima e lo numero regolato ».
9. Discutendo questioni filosofiche e letterarie.

purgato da le macule e da l'essere di biado; per che tempo
12 è d'intendere a ministrare le vivande. Questo [10] sarà quello pane orzato del quale si satolleranno migliaia, e a me ne soperchieranno le sporte piene. Questo sarà luce nuova, sole nuovo [11], lo quale surgerà là dove l'usato tramonterà, e darà luce a coloro che sono in tenebre e in oscuritade per lo usato sole che a loro non luce.

10. Bella allusione alla parabola della moltiplicazione dei pani, narrando la quale il Vangelo di San Giovanni parla di *panibus hordaceis* (cfr. *Iohann.*, VI, 5-13). L'interpretazione del « pane » moltiplicato da Cristo come « conoscenza » che più si sparge più abbonda era corrente nel tempo; ma è animata, viva, e in questo periodo conclusivo crea una specie di accordo degli accenti e dei ritmi che si sono manifestati progressivamente nel libro, facendo salire la prosa ad un altissimo timbro.

11. La metafora non si riferisce al volgare in opposizione al latino, bensì al commento volgare, in opposizione ad altre opere pure in volgare (forse le *Lettere* di Guittone; cfr. S. SANTANGELO, *Saggi danteschi*, Padova, CEDAM, 1959, pp. 93-129).

TRATTATO SECONDO

Canzone Prima

Voi [1], che 'ntendendo il terzo ciel movete,
udite il ragionar ch'è nel mio core,
ch'io nol so dire altrui, sì mi par novo;
e [2] 'l ciel che segue lo vostro valore,
gentili creature che voi sète, 5
mi tragge ne lo stato ov'io mi trovo.
Onde 'l parlar de la vita ch'io provo
par che si drizzi [3] degnamente a vui:
però vi priego che lo [4] mi 'ntendiate.
Io vi dirò del cor la novitate, 10
come l'anima trista piange in lui
e come un spirto contr'a lei favella,
che vien pe' raggi de la vostra stella [5].
Suol esser vita de lo cor dolente
un soave penser, che se ne gìa 15
molte fiate a' pie' del nostro Sire,
ove una donna [6] glorïar vedìa
di cui parlav'a me sì dolcemente
che l'anima dicea: « Io men vo' gire ».

1. La canzone comincia rivolgendosi agli angeli che muovono il cielo di Venere. Sugli angeli come intelligenze motrici (oltre alle spiegazioni che si troveranno nel corso di questo secondo trattato) si può vedere il *V. E.*, I, II, 2-3, la *Mon.*, I, III, 7; I, IX, 2; III, III, 2; l'*Inf.*, VII, 95; il *Purg.*, XI, 3 e XXXI, 77; e in particolare i passi del *Par.*, II, 127 e n.; VIII, 109-10; VIII, 97-8; XXVIII, 92-3; XXIX, 16-47, 71-81, 130-5.

2. Ed è proprio il terzo cielo, dell'amore, che mi trascina con sé in questo stato sentimentale in cui mi trovo.

3. Si rivolga, si indirizzi.

4. Il « parlare ».

5. Venere.

6. Beatrice, che nella strofa seguente sarà detta « un'angela, che 'n cielo è coronata ».

20 Or apparisce chi lo [7] fa fuggire
e segnoreggia me di tal virtute,
che 'l cor ne trema, che di fuori appare.
Questi mi face una donna guardare,
e dice: « Chi veder vuol la salute,
25 faccia che li occhi d'esta donna miri,
sed e' non teme angoscia di sospiri ».
Trova contraro tal che lo distrugge
l'umil pensero che parlar mi sole
d'un'angela, che 'n cielo è coronata.
30 L'anima piange, sì [8] ancor len dole,
e dice: « Oh lassa a me, come si fugge
questo piatoso [9] che m'ha consolata! ».
De li occhi miei dice questa affannata:
« Qual ora fu che tal donna li vide!
35 e perché non credeano a me di lei? [10]
Io dicea: " Ben ne li occhi di costei
de' star colui [11] che le mie pari ancide! ".
E non mi valse ch'io ne fossi accorta
che non mirasser tal, ch'io ne son morta ».
40 « Tu non se' morta, ma se' ismarrita,
anima nostra, che sì ti lamenti »
dice uno spiritel d'amor gentile;
« ché quella bella donna, che tu senti,
ha transmutata in tanto la tua vita,
45 che n'hai paura, sì se' fatta vile!
Mira quant'ell'è pietosa e umile,
saggia e cortese ne la sua grandezza,
e pensa di chiamarla donna, omai!

7. Il pensiero di un'altra donna. È la donna *gentile* della *Vita Nuova* (cap. XXXV).

8. Il dolore dell'anima è duplice: piange per l'ambascia ancor forte della morte di Beatrice, e piange perché soffre di sentire che un nuovo pensiero amoroso l'assale e vuole « distruggere » quel suo pur triste ma consolante attaccamento. Quindi *e dice* ha valore di *e anche, e tuttavia,* dice.

9. Pietoso. È il pensiero pietoso di Beatrice.

10. Del pericolo che era in lei.

11. Amore, che uccide le anime (*le mie pari,* dice l'anima). *Tal* è pure Amore.

Ché, se tu non t'inganni, tu vedrai
di sì alti miracoli adornezza, 50
che tu dirai: " Amor, segnor verace,
ecco l'ancella tua; fa che ti piace " ».
Canzone, io credo che saranno radi
color che tua ragione intendan bene,
tanto la parli faticosa e forte[12]. 55
Onde, se per ventura elli addivene
che tu dinanzi da persone vadi
che non ti paian d'essa bene accorte,
allor ti priego che ti riconforte,
dicendo lor, diletta mia novella: 60
« Ponete mente almen com'io son bella! ».

Capitolo I

Poi che proemialmente[1] ragionando, me ministro, è lo mio pane [ne] lo precedente trattato con sufficienza preparato, lo tempo chiama e domanda la mia nave uscir di porto; per che, dirizzato l'artimone de la ragione a l'òra[2] del mio desiderio, entro in pelago[3] con isperanza di dolce cammino e di salutevole porto e laudabile ne la fine de la mia cena. Ma però che più profittabile sia questo mio cibo, prima che vegna la prima vivanda voglio mostrare come mangiare si dee. 1

Dico che, sì come nel primo capitolo è narrato[4], questa sposizione conviene essere litterale e allegorica. E a ciò dare a intendere, si vuol sapere che le scritture si possono intendere e deonsi esponere massimamente per quattro sensi. 2 L'uno si chiama litterale [e questo è quello che non va oltre a ciò che suona la parola fittizia, sì come ne' le favole dei 3

12. Oscura, enigmatica. Cfr. I, 4, 13 e altri rimandi in nota ivi.

1. Nel primo trattato, concepito come introduzione generale.
2. L'aura, la brezza favorevole. Cfr. *Purg.*, I, 115, XXVIII, 16, ecc.
3. Cfr. nota a I, 9, 7.
4. « Per allegorica esposizione quelle [le canzoni] intendo mostrare, appresso la litterale istoria ragionata » (I, 1, 18).

poeti. L'altro si chiama allegorico] e questo è quello che si nasconde sotto 'l manto di queste favole, ed è una veritade ascosa sotto bella menzogna: sì come quando dice Ovidio che Orfeo facea con la cetera mansuete le fiere, e li arbori e le pietre a sé muovere; che vuol dire c[om]e lo savio uomo con lo strumento de la sua voce faccia mansuescere e umiliare li crudeli cuori, e faccia muovere a la sua volontade coloro che non hanno vita di scienza e d'arte; e coloro che non hanno vita ragionevole alcuna sono quasi come pietre.
4 E perché questo nascondimento fosse trovato per li savi, nel penultimo trattato si mosterrà. Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti; ma però che mia intenzione è qui lo modo de li poeti seguitare, prendo lo senso allegorico secondo che per li poeti è usato.

5 Lo terzo senso si chiama morale, e questo è quello che li lettori [5] deono intentamente andare appostando [6] per le scritture, ad utilitade di loro e di loro disce[n]ti; sì come appostare si può ne lo Evangelio, quando Cristo salìo lo monte per transfigurarsi, che de li dodici Apostoli menò seco li tre [7]; in che moralmente si può intendere che a le secretissime cose noi dovemo avere poca compagnia.

6 Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè sovrasenso; e questo è quando spiritualmente [8] si spone una scrittura, la quale, ancora [sia vera] eziandio nel senso litterale, per le cose significate significa de le superne cose de l'etternal gloria, sì come vedere si può in quello canto del Profeta che dice che, ne l'uscita del popolo d'Israel d'Egitto, Giudea è
7 fatta santa e libera [9]. Ché, avvegna essere vero secondo la

5. Gli insegnanti.

6. La metafora della caccia per l'indagine filosofica e scientifica è tipicamente dantesca: a una «pantera profumata», rarissima preda, è paragonata la lingua ideale nel *V. E.* (lib. I, cap. XVI), e la ricerca è costantemente espressa con *venari*: «decentiorem atque illustrem Ytalie venemur loquelam» (I, XI), ecc. La stessa metafora nel *Monarchia*, III, III, 16, e altrove.

7. *Matth.*, 17, 1-8; *Marc.*, 9, 1-7; *Luc.*, 9, 28-36. I tre sono Pietro, Giacomo e Giovanni (cfr. *Par.*, XXV, 33).

8. In senso spirituale.

9. È il salmo 113, *In exitu Israel de Egypto*, che Dante fa cantare alle anime che sbarcano nel Purgatorio (*Purg.*, II, 46); dello stesso passo si

lettera sia manifesto, non meno è vero quello che spiritualmente s'intende, cioè che ne l'uscita de l'anima dal peccato, essa sia fatta santa e libera in sua potestate. E in dimostrar questo, sempre lo litterale dee andare innanzi, sì come quello ne la cui sentenza li altri sono inchiusi, e sanza lo quale sarebbe impossibile ed inrazionale intendere a li altri, e massimamente a lo allegorico. È impossibile, però che in ciascuna cosa, che ha dentro e di fuori, è impossibile venire al dentro se prima non si viene al di fuori; onde, con ciò sia cosa che ne le scritture [la litterale sentenza] sia sempre lo di fuori, impossibile è venire a l'altre, massimamente a l'allegorica, sanza prima venire a la litterale. Ancora: è impossibile, però che in ciascuna cosa, naturale ed artificiale, è impossibile procedere a la forma, sanza prima essere diposto lo subietto sopra che la forma dee stare; sì come impossibile la forma d[e] l'oro è [10] venire, se la materia, cioè lo suo subietto, non è digesta e apparecchiata, e la forma de l'arca venire, se la materia, cioè lo legno, non è prima disposta e apparecchiata. Onde, con ciò sia cosa che la litterale sentenza sempre sia subietto e materia de l'altre, massimamente de l'allegorica, impossibile è prima venire a la conoscenza de l'altre che a la sua. Ancora: è impossibile, però che in ciascuna cosa, naturale ed artificiale, è impossibile procedere, se prima non è fatto lo fondamento, sì come ne la casa e sì come ne lo studiare; onde, con ciò sia cosa che 'l dimostrare sia edificazione di scienza, e la litterale dimostrazione sia fondamento de l'altre, massimamente de l'allegorica, impossibile è a l'altre venire prima che a quella. 8 9 10 11 12

Ancora: posto che possibile fosse, sarebbe inrazionale, cioè fuori d'ordine, e però con molta fatica e con molto errore si procederebbe. Onde, sì come dice lo Filosofo [11] nel primo de 13

serve nell'Epistola a Cangrande per esemplificare i vari modi di spiegare un testo.

10. Va con *impossibile*; « è impossibile alla forma dell'oro di venire, se non c'è l'oro che l'aspetta ». L'interessante sequenza degli accenti ha anche di enigmatico, che si adatta al meraviglioso tema dell'informarsi della materia. Ma i postulati di base di questi ragionamenti sono estratti dai commentari tomistici ad Aristotele, specie al *De anima* e alla *Metaphysica*.

11. Cfr. San Tommaso, *Comm. Phys.*, I, lect. I.

la Fisica, la natura vuole che ordinatamente si proceda ne la nostra conoscenza, cioè procedendo da quello che conoscemo meglio in quello che conoscemo non così bene; dico che la natura vuole, in quanto questa via di conoscere è in 14 noi naturalmente innata. E però, se li altri sensi dal litterale sono meno intesi — che sono sì, come manifestamente pare —, inrazionabile sarebbe procedere ad essi dimostrare, se 15 prima lo litterale non fosse dimostrato. Io adunque, per queste ragioni, tuttavia sopra ciascuna canzone ragionerò prima la litterale sentenza e, appresso di quella, ragionerò la sua allegoria, cioè la nascosta veritade; e talvolta de li altri sensi toccherò incidentemente come a luogo e a tempo si converrà.

Capitolo II

1 Cominciando adunque, dico che la stella di Venere due fiate [1] rivolta era in quello suo cerchio che la fa parere serotina e matutina, secondo diversi tempi, appresso lo trapassamento di quella Beatrice beata, che vive in cielo con li angeli e in terra con la mia anima, quando quella gentile donna angeli e in terra con la mia anima, quando quella gentile donna, cui feci menzione ne la fine de la Vita Nuova, parve primamente accompagnata d'Amore a li occhi miei e prese 2 luogo alcuno de la mia mente. E sì com'è ragion[at]o per me ne lo allegato libello, più da sua gentilezza che da mia elezione venne ch'io ad essere suo consentisse; ché passionata di tanta misericordia si dimostrava sopra la mia vedovata vita, che li spiriti de li occhi miei a lei si fero massimamente amici. E così fatti, dentro, lei poi fero tale, che lo mio be3 neplacito fu contento a disposarsi a quella imagine. Ma però che non subitamente nasce amore e fassi grande e viene perfetto, ma vuole tempo alcuno e nutrimento di pensieri,

1. Aveva compiuto due giri intorno alla terra, il che comporta 1168 giorni, cioè oltre tre anni e due mesi. Beatrice essendo morta l'8 di giugno 1290, dovremmo essere verso l'agosto 1293. Nella *V. N.* al cap. XXXIV si parla del primo anniversario della morte di Beatrice; e nel cap. XXXV, dove è introdotta la « gentile donna giovane e bella molto, la quale da una finestra mi riguardava » si dice che ciò accadde dopo « alquanto tempo ».

massimamente là dove sono pensieri contrari che lo 'mpediscano, convenne, prima che questo nuovo amore fosse perfetto, molta battaglia intra lo pensiero del suo nutrimento e quello che li era contraro, lo quale per quella gloriosa Beatrice tenea ancora la rocca de la mia mente [2]. Però che 4 l'uno era soccorso de la parte [de la memoria] dinanzi continuamente, e l'altro de la parte de la memoria di dietro; e lo soccorso dinanzi ciascuno die crescea, che far non potea l'altro, com'e[ra] quello, che impediva in alcuno modo a dare indietro il volto; per che a me parve sì mirabile, e anche duro a sofferire, che io nol potei sostenere. E quasi escla- 5 mando, e per iscusare me de la veritade [3], ne la quale parea me avere manco di fortezza, dirizzai la voce mia in quella parte onde procedeva la vittoria del nuovo pensiero, ch'era virtuosissimo sì come vertù celestiale; e cominciai a dire: *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete.*

A lo 'ntendimento de la quale canzone bene imprendere, 6 conviene prima conoscere le sue parti, sì che leggiero sarà poi lo suo intendimento a vedere. Acciò che più non sia mestiere di predicere queste parole per le sposizioni de l'altre, dico che questo ordine, che in questo trattato si prenderà, tenere intendo per tutti li altri.

Adunque dico che la canzone proposta è contenuta da tre 7 parti principali. La prima è lo primo verso [4] di quella: ne la quale s'inducono a udire ciò che dire intendo certe Intelli-

2. Questa battaglia interiore è descritta nella *V. N.*, XXXVII segg., come un'autentica crisi passionale. Si rammenti che nel *Convivio* Dante vuole scorporare questa « donna gentile » e farne un mero simbolo della filosofia. Beatrice invece rimane donna reale; cosicché da questo punto di vista la *Vita Nuova* diventa un'opera mezza realistica e mezza allegorica.

3. La difficoltà di questa frase ha spinto gli editori a intervenire nel testo. Ma se si considera: *a*) che *fortezza* può significare « difficoltà, oscurità in esprimersi », come qui sopra al lib. I, 4, 13 (« E questa scusa basti a la fortezza del mio comento »); *b*) che *di* può avere significato strumentale, come per es. in *Par.*, XIV, 136 (« escusar puommi di quel ch'io m'accuso » nel senso di « mi può scusare per il fatto stesso che io mi accuso spontaneamente »), si può dare una spiegazione che quadra con lo spirito del capitolo. È la seguente: « per scusarmi dicendo la verità, in cui mi sembrava potermi esprimere più chiaramente, m'indirizzai direttamente al luogo di provenienza del nuovo pensiero ». Per altri esempi del *di* strumentale in Dante si veda la nota al testo.

4. La prima strofa. *Verso* in senso di « strofa » anche in II, 7, 2.

genze, o vero per più usato modo volemo dire Angeli, le quali sono a la revoluzione del cielo di Venere, sì come mo-
8 vitori di quello. La seconda è li tre versi che appresso del primo sono: ne la quale si manifesta quel che dentro spiri-
9 tualmente si sentiva intra diversi pensieri. La terza è lo quinto e l'ultimo verso: ne la quale si vuole l'uomo parlare a l'opera medesima, quasi a confortare quella. E queste tutte e tre parti per ordine sono, come è detto di sopra, [a] dimostra[re].

Capitolo III

1 A più latinamente [1] vedere la sentenza litterale, a la quale ora s'intende, de la prima parte sopra divisa, è da sapere chi e quanti sono costoro che son chiamati a l'audienza mia, e quale è questo terzo cielo, lo quale dico loro muovere; e
2 prima dirò del cielo, poi dirò di loro a cu'io parlo. E avvegna che quelle cose, per rispetto de la veritade, assai poco sapere si possano, quel cotanto che l'umana ragione ne veda ha più dilettazione che 'l molto e 'l certo de le cose de la quali si giudica, secondo la sentenza del Filosofo [2] in quello de li Animali.

3 Dico adunque, che del numero de li cieli e del sito diversamente è sentito da molti, avvegna che la veritade a l'ultimo sia trovata. Aristotile credette, seguitando solamente l'antica grossezza [3] de li astrologi, che fossero pure [4] otto cieli, de li quali lo estremo, e che contenesse tutto, fosse quello dove le stelle fisse sono, cioè la spera ottava; e che di fuori da
4 esso non fosse altro alcuno. Ancora credette che lo cielo del Sole fosse immediato con quello de la Luna, cioè secondo a

1. Chiaramente. Cfr. *Rime*, LXXII, 2; *Par.*, III, 63.
2. Aristotele, *De part. animalium*, I, 5. Per l'opposizione tra *vedere* e *giudicare* osserva la Simonelli: « I due verbi indicano azioni umane della sfera conoscitiva, diversissime fra di loro. Il vedere è l'illuminazione staccata da qualsiasi indicazione sensoriale o, in ogni caso, al di là delle sensazioni; il giudicare è la conoscenza delle cose attraverso i sensi » (p. 35).
3. La scienza rudimentale. Allusione a Eudosso e Calippo, citati da Aristotele.
4. Soltanto.

noi. E questa sua sentenza così erronea può vedere chi vuole nel secondo De Celo et Mundo, ch'è nel secondo de' libri naturali [5]. Veramente elli di ciò si scusa nel duodecimo de la Metafisica, dove mostra bene sé avere seguito pur l'altrui sentenza, là dove d'astrologia li convenne parlare.

Tolomeo [6] poi, accorgendosi che l'ottava spera si movea per più movimenti, veggendo lo cerchio suo partire da lo diritto cerchio, che volge tutto da oriente in occidente, costretto da li principii di filosofia, che di necessitade vuole uno primo mobile semplicissimo, puose un altro cielo essere fuori de lo Stellato, lo quale facesse questa revoluzione da oriente in occidente; la quale dico che si compie quasi in ventiquattro ore, [cioè in ventitré ore] e quattordici parti de le quindici d'un'altra, grossamente [7] assegnando. Sì che secondo lui, secondo quello che si tiene in astrologia ed in filosofia poi che quelli movimenti furon veduti, sono nove cieli mobili; lo sito de li quali è manifesto e diterminato, secondo che per un'arte che si chiama perspettiva, e[per] arismetrica e geometria, sensibilmente e ragionevolmente è veduto, e per altre esperienze sensibili: sì come ne lo eclipsi del Sole appare sensibilmente la Luna essere sotto lo sole, e sì come per testimonianza d'Aristotile, che vide con li occhi (secondo che dice nel secondo De Celo et Mundo) la Luna, essendo nuova, entrare sotto a Marte da la parte non lucente, e Marte non [8] stare celato tanto che rapparve da l'altra parte lucente de la Luna, ch'era verso occidente.

5. Secondo l'ordine delle sue opere già stabilito da Aristotele e seguito da San Tommaso (*Comm. Phys.*, I, I). Al primo posto venivano collocati di solito gli otto libri della *Physica*: cfr. II, 14, 4.

6. Claudio Tolomeo di Pelusio (Egitto) vissuto circa il 140 d. C. aveva supposto che la Terra era fissata al centro dell'universo e che il Sole, la Luna e le stelle le rotassero intorno in 24 ore. Il sistema fu adottato ufficialmente dalla Chiesa di Roma, e fu considerato valevole finché quello di Pitagora (VI sec. a. C.) fu rielaborato da Copernico (1530) e poi dimostrato da Galileo, da Keplero (1619) e Newton (1687).

7. Questo calcolo della durata del giorno in ore 23, 55′ è desunto da ignota fonte. Il computo esatto moderno non ne differisce molto sensibilmente: $23^h\ 56'\ 5''$.

8. Rimanere nascosto solo finché non riapparve dall'altra parte della Luna, solo quel pochissimo tempo dell'eclissi.

7 Ed è l'ordine[9] del sito questo: che lo primo che numerano è quello dove è la Luna; lo secondo è quello dov'è Mercurio; lo terzo è quello dov'è Venere; lo quarto è quello dove è lo Sole; lo quinto è quello di Marte; lo sesto è quello di Giove; lo settimo è quello di Saturno; l'ottavo è quello de le Stelle; lo nono è quello che non è sensibile se non per questo movimento che è detto di sopra, lo quale chiamano molti 8 Cristallino, cioè diafano, o vero tutto trasparente. Veramente, fuori di tutti questi, li cattolici pongono lo cielo Empireo[10], che è a dire cielo di fiamma o vero luminoso; e pongono esso essere immobile per avere in sé, secondo ciascuna parte, ciò 9 che la sua materia vuole. E questo è cagione al Primo Mobile per avere velocissimo movimento; ché, per lo ferventissimo appetito ch'è 'n ciascuna parte di quello nono cielo, che è immediato a quello, d'essere congiunt[a] con ciascuna parte di quello divinissimo ciel quieto, in quello si rivolve con tanto desiderio, che la sua velocitade è quasi incomprensi-10 bile. E quieto e pacifico è lo luogo di quella somma Deitade[11] che sola [sé] compiutamente vede. Questo loco è di spiriti beati, secondo che la Santa Chiesa[12] vuole, che non può dire menzogna; e Aristotile pare ciò sentire, a chi bene lo 11 'ntende, nel primo De Celo et Mundo. Questo è lo soprano edificio del mondo, nel quale tutto lo mondo s'inchiude, e di fuori dal quale nulla è; ed esso non è in luogo[13], ma formato fu solo ne la prima Mente, la quale li Greci dicono Protonoè. Questa è quella magnificenza de la quale parlò il Salmista quando dice a Dio: « Levata è la magnificenza tua 12 sopra li cieli »[14]. E così ricogliendo ciò che ragionato è, pare

9. Quest'ordinamento corrisponde a quello che sarà adottato nel *Paradiso*. Anche ivi il nono cielo è denominato Primo Mobile: cfr. *Par.*, XXX, 107.

10. « Dicitur empyreum, quod est idem quod celum igne sui ardoris flagrans; non quod in eo sit ignis vel ardor materialis, sed spiritualis, quod est amor sanctus sive caritas » (*Ep.*, XIII, 68).

11. Cfr. *Par.*, IV, 26-36, XXX, 43 segg; XXXII, 82 segg.

12. Cfr. *Mon.*, III, III, 13.

13. Cfr. *Par.*, XXII, 64 segg.: « Ivi è perfetta, matura ed intera Ciascuna disianza: in quella sola È ogni parte là ove sempr'era, Perché *non è in loco*, e non s'impola ».

14. *Ps.*, VIII, 2: « elevata est magnificentia tua super caelos ».

che diece cieli siano, de li quali quello di Venere sia lo terzo, del quale si fa menzione in quella parte che mostrare [15] intendo.

13 Ed è da sapere che ciascuno cielo di sotto al Cristallino ha due poli fermi, quanto a sé; e lo nono li ha fermi e fissi, e non mutabili, secondo alcuno respetto. E ciascuno, sì lo nono come li altri, hanno un cerchio, che si può chiamare equatore del suo cielo proprio; lo quale igualmente in ciascuna parte de la sua revoluzione è rimoto da l'uno polo e da l'altro, come può sensibilmente vedere chi volge un pomo o altra cosa ritonda. E questo ce[rchi]o ha più ra[tt]ezza nel muovere che alcuna parte del suo cielo, in ciascuno cielo, come può vedere chi bene considera [16]. 14 E ciascuna parte, quant'ella più è presso ad esso, tanto più rattamente si muove; quanto più n'è remota e più presso al polo, più è tarda, però che la sua revoluzione è minore, e conviene essere in uno medesimo tempo, di necessitade, con la maggiore. 15 Dico ancora: che, quanto lo cielo più è presso al cerchio equatore, tanto è più nobile per comparazione a li suoi [poli], però che ha più movimento e più attualitade e più vita e più forma, e più tocca di quello che è sopra sé, e per consequente più è virtuoso. Onde le stelle del Cielo Stellato sono più piene di vertù tra loro quanto più sono presso a questo cerchio.

16 E in sul dosso di questo cerchio [17], nel cielo di Venere, del quale al presente si tratta, è una speretta che [18] per sé medesima in esso cielo si volge; lo cerchio de la quale li astrologi chiamano epiciclo. E sì come la grande spera due poli volge, così questa picciola, e così ha questa picciola lo cerchio equatore, e così è più nobile quanto è più presso di quello; e in su l'arco, o vero dosso, di questo cerchio è fissa la lucen-

15. Esporre. Alla fine del cap. II, *dimostrare* in senso di «spiegare». Così all'inizio del cap. IV, ecc.

16. Forse con allusione all'etimologia: medita contemplando le stelle (*sidera*).

17. Il cerchio equatoriale, più rapido e aderente alla sfera superiore lungo la massima curva, cioè nel maggior numero di punti (e perciò maggiormente partecipe della nobiltà della sfera superiore).

18. Che segue un suo proprio movimento rotatorio sul circolo equatoriale del cielo di Venere.

17 tissima stella di Venere. E avvegna che detto sia essere diece cieli secondo la stretta veritade, questo numero non li comprende tutti; ché questo di cui è fatta menzione, cioè l'epiciclo nel quale è fissa la stella, è uno cielo per sé, o vero spera, e non ha una[19] essenza con quello che 'l porta, avvegna che più sia connaturato ad esso che li altri; e con esso è chiamato

18 uno cielo, e dinominasi l'uno e l'altro da la stella. Come li altri cieli e l'altre stelle siano, non è al presente da trattare; basti ciò che detto è de la veritade del terzo cielo, del quale al presente intendo[20] e del quale compiutamente è mostrato quello che al presente n'è mestiere.

Capitolo IV

1 Poi ch'è mostrato nel precedente capitolo quale è questo terzo cielo e come in sé medesimo è disposto, resta di dimo-

2 strare chi sono questi che 'l muovono. È adunque da sapere primamente che li movitori di quelli sono sustanze separate da materia, cioè Intelligenze, le quali la volgare gente chiama(no) Angeli. E di queste creature, sì come de li cieli, diversi diversamente hanno sentito[1], avvegna che la veri-

3 tade sia trovata. Furono certi filosofi, de' quali pare essere Aristotile ne la sua Metafisica (avvegna che nel primo di Celo incidentemente paia sentire altrimenti), [che] credettero solamente essere tante queste, quante[2] circulazioni fossero ne li cieli, e non più; dicendo che l'altre sarebbero state etternalmente indarno, sanza operazione; ch'era impossibile, con ciò sia cosa che loro essere sia loro operazione.

4 Altri furono, sì come Plato[3], uomo eccellentissimo, che puosero non solamente tante Intelligenze quanti sono li mo-

19. La medesima.
20. Mi occupo.

1. Opinato.
2. Quante fossero necessarie per il movimento circolatorio dei cieli Cfr. Aristotele, *Metaphys.*, 12, 10; e *Par.*, XXIX, dove si esclude che gli angeli fossero esistiti tanto tempo prima dei cieli, che essi devono muovere attuando il fine per cui sono creati.
3. La distinzione della teoria platonica è messa in rilievo da San Tommaso nei passi di cui Dante si serviva a questo punto del suo lavoro: il

vimenti del cielo, ma eziandio quante sono le spezie de le cose: sì come è una spezie tutti li uomini, e un'altra tutto l'oro, e un'altra tutte le larghezze, e così di tutte. E volsero che sì 5 come le Intelligenze de li cieli sono generatrici di quelli, ciascuna del suo, così queste fossero generatrici de l'altre cose ed essempli, ciascuna de la sua spe[zie]; e chiamale Plato « idee », che tanto è a dire quanto forme e nature universali. Li gentili le chiamano Dei e Dee, avvegna che non così filo- 6 soficamente intendessero quelle come Plato, e adoravano le loro imagini, e faceano loro grandissimi templi: sì come a Giove, lo quale dissono deo di potenza; sì come a Pallade o vero Minerva, la quale dissero dea di sapienza; sì come a Vulcano, lo quale dissero deo del fuoco, ed a Cerere, la quale dissero dea de la biada. Le quali cose e oppinioni manifesta 7 la testimonianza de' poeti, che ritraggono [4] in parte alcuna lo modo de' gentili e ne li sacrifici e ne la loro fede; e anco si manifesta in molti nomi antichi rimasi o per nomi o per sopranomi a lochi e antichi edifici, come può bene ritrovare chi vuole.

E avvegna che per ragione umana queste oppinioni di 8 sopra fossero fornite, e per esperienza non lieve, la veritade ancora per loro veduta non fue e per difetto di ragione e per difetto d'ammaestramento, ché pur per ragione veder si può in molto maggiore numero esser le creature sopra dette, che non sono li effetti [5] che li uomini [possono intendere; e in molto maggior numero [6] essere che li uomini] non sì possono intendere. E l'una ragione è questa. Nessuno du- 9 bita, né filosofo né gentile né giudeo né cristiano né alcuna setta, ch'elle non siano piene di tutta beatitudine, o tutte o la maggior parte, e che quelle beate non siano in perfettissimo stato. Onde, con ciò sia cosa che quella che è qui l'uma- 10

Comm. Metaphys., I, 17, 259 segg., per es., e il *De substantiis separatis*, capp. I e IV.

4. Rappresentano, esprimono. Cfr. I, 11, 15.

5. Quegli aspetti materiali della creazione che gli uomini possono intendere. Ciò sarà spiegato nei par. 9-13.

6. E sono, gli Angeli, molto più numerosi che gli uomini possano intendere. La frase è giustamente integrata nel testo Simonelli; e vi corrisponde la sua spiegazione ai par. 14-15.

na natura non pur [7] una beatitudine abbia, ma due, sì com'è quella della vita civile, e quella de la contemplativa, inrazionale sarebbe se noi vedemo [8] quelle avere la beatitudine de la vita attiva, cioè civile, nel governare del mondo, e non avessero quella de la contemplativa, la quale è più eccellente
11 e più divina. E con ciò sia cosa che quella che ha la beatitudine del governare non possa l'altra avere, perché lo 'ntelletto loro è uno e perpetuo, conviene essere altre fuori
12 di questo ministerio che solamente vivano speculando. E perché questa vita è più divina, e quanto la cosa è più divina è più di Dio simigliante, manifesto è che questa vita è da Dio più amata; e se ella è più amata, più le è la sua beatanza [9] stata larga; e se più l'è stata larga, più viventi le ha dato che a l'altrui. Per che si conchiude che troppo maggior numero sia quello di quelle creature che li affetti non dimo-
13 strano. E non è contr'a quello che par dire Aristotile nel decimo de l'Etica, che a le sustanze separate [10] convegna pure la speculativa vita. Come [11] pure la speculativa convegna loro, pure a la speculazione di certe segue la circulazione del cielo, che è del mondo governo; lo quale è quasi una ordinata civilitade, intesa ne la speculazione de li motori.

14 L'altra ragione si è che nullo effetto è maggiore de la cagione, poi che la cagione non può dare quello che non ha; ond'è, con ciò sia cosa che lo divino intelletto sia cagione di tutto, massimamente de lo 'ntelletto umano, che lo umano quello non soperchia [12], ma da esso è improporzionalmente

7. Non solo. Se gli uomini hanno due specie di beatitudine, attiva e contemplativa, a maggior ragione le avranno gli Angeli.

8. Vedessimo.

9. Forse collettivo (come *figliolanza* e simili), il numero dei beati che essa comprende.

10. Non commiste di anima e di corpo. È ancora SAN TOMMASO, *Comm. Eth.*, 10, 12, che ricorda a Dante come la vita attiva convenga all'uomo in quanto « compositus ex anima et corpore », e come secondo Aristotele quella contemplativa « substantiis separatis, maxime videtur competere ».

11. Sebbene solo la speculativa convenga alle sostanze separate, oltre alla loro speculazione c'è la circolazione del rispettivo cielo a cui sono assegnate, che è un occuparsi attivamente del mondo. Il quale mondo è quasi un organismo politico (*civilitade*) il cui ordine (cioè il movimento eterno) contemplano nella speculazione (*intesa*) gli Angeli (*motori*; cfr. « Voi che *'ntendendo...* »).

12. Non supera, è minore.

soperchiato. Dunque se noi, per le ragioni di sopra e per molt'altre, intendiamo Iddio aver potuto fare innumerabili quasi creature spirituali, manifesto è Lui questo avere fatto maggiore numero. Altre ragioni si possono vedere assai, ma queste bastino al presente. 15

Né si meravigli alcuno se queste e altre ragioni che di ciò avere potemo, non sono del tutto dimostrate; che però medesimamente dovemo ammirare loro eccellenza — la quale soverchia li occhi de la mente umana, sì come dice lo Filosofo nel secondo de la Metafisica — e afferma[r] loro essere. Poi che·non avendo di loro alcuno senso (dal quale comincia la nostra conoscenza), pure risplende nel nostro intelletto alcuno lume de la vivacissima loro essenza, in quanto vedemo le sopra dette ragioni, e molt'altre; sì come afferma chi ha li occhi chiusi l'aere essere luminoso, per un poco di splendore, o vero raggio, che passa, [come passa] per le pupille del vispistrello: ché non altrimenti sono chiusi li nostri occhi intellettuali, mentre che l'anima è legata e incarcerata per li organi del nostro corpo. 16 17

Capitolo V

Detto è che per difetto d'ammaestramento li antichi la veritade non videro de le creature spirituali, avvegna che quello popolo d'Israel fosse in parte da li suoi profeti ammaestrato, « ne li quali, per molte maniere di parlare e per molti modi, Dio avea loro parlato », sì come l'Apostolo [1] dice. Ma noi semo di ciò ammaestrati da colui [2] che venne da quello, da colui che le fece, da colui che le conserva, cioè da lo Imperadore de l'universo, che è Cristo, figliuolo del sovrano Dio e figliuolo di Maria Vergine, femmina veramente e figlia di Ioacchino e d'Adamo [3]: uomo vero, lo quale fu morto da 1 2

1. Paul., *Hebr.*, I, 1.
2. Cfr. *Iohann.*, VIII, 42.
3. Figlia di Adamo, cioè veramente persona umana. Per l'espressione si veda *Inf.*, III, 115: « il mal seme d'Adamo »; e *Purg.*, XI, 44: « lo 'ncarco De la carne d'Adamo ».

3 noi, per che ci recò vita. « Lo qual fu luce che allumina noi ne le tenebre », sì come dice Ioanni[4] Evangelista; e disse a noi la veritade di quelle cose che noi sapere sanza lui non potavamo, né veder veramente.

4 La prima cosa e lo primo secreto che ne mostrò fu una de le creature predette: ciò fu quello suo grande legato[5] che venne a Maria, giovinetta donzella di tredici anni, da parte del Sanator celestiale. Questo nostro Salvatore con la sua bocca disse che 'l Padre li potea dare molte legioni d'angeli[6]; questi non negò, quando detto li fu che 'l Padre avea coman-
5 dato a li angeli che li ministrassero e servissero. Per che manifesto è a noi quelle creature [essere] in lunghissimo numero; per che la sua sposa e secretaria[7] Santa Ecclesia — de la quale dice Salomone[8]: « Chi è questa che [a]scende del diserto, piena di quelle cose che dilettano, appoggiata sopra l'amico suo? » — dice, crede e predica quelle nobilissime creature quasi innumerabili. E partele per tre gerarchie, che è a dire tre principati santi o vero divini, e ciascuna gerarchia ha tre ordini; sì che nove ordini di creature spiri-
6 tuali la Chiesa tiene e afferma. Lo primo[9] è quello de li Angeli, lo secondo de li Arcangeli, lo terzo de li Troni; e questi tre ordini fanno la prima gerarchia: non prima quanto a nobilitade, non a creazione (ché più sono l'altre nobili e tutte furono insieme create), ma prima quanto al nostro salire a loro altezza. Poi sono le Dominazioni; appresso le Virtuti; poi li Principati: e questi fanno la seconda gerarchia. Sopra questi sono le Potestati e li Cherubini, e sopra tutti
7 sono li Serafini: e questi fanno la terza gerarchia. Ed è[10]

4. Cfr. *Iohann.*, I, 5.

5. Messaggero; l'arcangelo Gabriele. La figura dell'« ambasciatore » emana da quella dell'« Imperatore » del par. 2.

6. Cfr. *Matth.*, XXVI, 53.

7. Custode dei misteri.

8. Cfr. *Canticum cant.*, VIII, 5.

9. Dante segue, per l'ordinamento degli Angeli, la teoria esposta da Gregorio Magno nel libro XXXII dei *Moralia*. Cambiò poi opinione; e nel *Paradiso* (XXVIII, 98-125) adottò l'ordine proposto da Dionigi Aeropagita (cfr. anche *Par.*, XXVIII, 130-135). Gli « Angeli » sono i più prossimi a noi.

10. Il luogo che occupa ognuna delle gerarchie e di esse ognuna delle parti è il motivo principale della loro « speculazione », cioè della loro cono-

potissima ragione de la loro speculazione e lo numero in che sono le gerarchie e quello in che sono li ordini. Ché, con ciò sia cosa che la Maestà divina sia in tre persone, che hanno una sustanza [11], di loro si puote triplicemente contemplare. Ché si può contemplare de la potenza somma del Padre; la quale mira la prima gerarchia, cioè quella che è prima per nobilitade e che l'ultima noi annoveriamo. E puotesi contemplare la somma sapienza del Figliuolo; e questa mira la seconda gerarchia. E puotesi contemplare la somma e ferventissima caritade de lo Spirito Santo; e questa mira l'ultima gerarchia, la quale, più propinqua, a noi porge de li doni che essa riceve. E con ciò sia cosa che ciascuna persona ne la divina Trinitade triplicemente si possa considerare, sono in ciascuna gerarchia tre ordini che diversamente contemplano. Puotesi considerare lo Padre, non avendo rispetto se non ad esso, e questa contemplazione fanno li Serafini, che veggiono più de la Prima Cagione che nulla angelica natura. Puotesi considerare lo Padre secondo che ha relazione al Figlio, cioè come da lui si parte e come con lui sé unisce; e questo contemplano li Cherubini. Puotesi ancora considerare lo Padre secondo che da lui procede lo Spirito Santo, e come da lui si parte e come con lui sé unisce; e questa contemplazione fanno le Potestadi. E per questo modo si puote speculare del Figlio e de lo Spirito Santo: per che convengono essere nove maniere di spiriti contemplativi, a mirare ne la luce che solo sé medesima vede compiutamente.

8 9 10 11

E non è qui da tacere una parola. Dico [12] che di tutti questi ordini si perderono alquanti tosto che furono creati, forse in numero de la decima parte; a la quale restaurare fu l'umana natura poi creata. Li numeri, li ordini, le gerarchie narrano

12

scenza intuitiva di Dio. L'ordinamento della gerarchie angeliche nel *Paradiso* (XXVIII, 98 segg.), che, come si è detto sopra, è quello proposto da Dionigi Aeropagita, è il seguente: Serafini, Cherubini, Troni, Dominazioni, Virtù, Potestati, Principati, Arcangeli, Angeli.

11. Cfr. *Purg.*, III, 36: « una sustanza in tre persone ». Nota nella frase che segue il bell'accento solenne distribuito dalla parola *somma*, a cui risponderà, in clausola del par. 11, lo splendido *compiutamente* che suggella la visione della Trinità.

12. Cfr. *Par.*, XXIX, 49-63.

li cieli mobili, che sono nove, e lo decimo annunzia essa unitade e stabilitade di Dio. E però dice lo Salmista[13]: « Li cieli narrano la gloria di Dio, e l'opere de le sue mani annunzia
13 lo fermamento[14] ». Per che ragionevole è credere che li movitori del cielo de la Luna siano de l'ordine de li Angeli, e quelli di Mercurio siano li Arcangeli, e quelli di Venere siano li Troni[15]; li quali, naturati de l'amore del Santo Spirito, fanno la loro operazione, connaturale ad essi, cioè lo movimento di quello cielo, pieno d'amore, dal quale prende la forma del detto cielo uno ardore virtuoso per lo quale le anime di qua giuso s'accendono ad amore, secondo[16] la loro
14 disposizione. E perché li antichi s'accorsero che quello cielo era qua giù cagione d'amore, dissero Amore essere figlio di Venere, sì come testimonia Vergilio[17] nel primo de lo Eneida, ove dice Venere ad Amore: « Figlio, vertù mia, figlio del sommo padre, che li dardi di Tife[o] non curi »; e Ovidio[18], nel quinto di Metamorfoseos, quando dice che Venere disse
15 ad Amore: « Figlio, armi mie, potenzia mia ». E sono questi Troni, che al governo di questo cielo sono dispensati[19], in numero non grande, de lo quale per li filosofi e per li astrologi diversamente è sentito[20], secondo che diversamente sentiro de le sue circulazioni; avvegna che tutti siano accordati
16 in questo: che tanti sono quanti movimenti esso fae. Li quali, secondo che nel libro[21] de l'Aggregazion[i] de le Stelle epilogato si truova da la migliore dimostrazione de li astrologi, sono tre: uno, secondo che la stella si muove [p]er lo suo epiciclo; l'altro, secondo che lo epiciclo si muove con tutto il cielo igualmente con quello del Sole; lo terzo, secondo che

13. *Ps.*, XVIII, 1.
14. Il firmamento.
15. Avendo Dante cambiato l'ordine gerarchico degli Angeli nella *Commedia*, i motori del terzo cielo nel *Paradiso* risultano essere i Principati; ciononostante ivi (*Par.*, VIII, 34-39) si rimanda alla canzone qui commentata, *Voi che 'ntendendo*.
16. Secondo che più o meno partecipano dell'inclinazione all'amore.
17. Cfr. *Aen.*, I, 664.
18. Cfr. *Metam.*, V, 365.
19. Addetti.
20. Opinato; data sentenza. Così *sentiro*, giudicarono.
21. È il trattato d'astronomia dell'arabo Alfragano, morto verso la metà del IX secolo.

tutto quello cielo si muove seguendo lo movimento de la stellata spera, da occidente a oriente, in cento anni uno grado. Sì che a questi tre movimenti sono tre movitori. Ancora si 17 muove tutto questo cielo e rivolgesi con lo epiciclo da oriente in occidente, ogni dì naturale una fiata: lo qual movimento, se esso è da intelletto alcuno, o se esso è da la rapina [22] del Primo Mobile, Dio lo sa, che a me pare presuntuoso a giudicare. Questi movitori muovono, solo intendendo [23], la 18 circulazione in quello subietto propio che ciascuno muove. La forma nobilissima del cielo, che ha in sé principio di [24] questa natura passiva, gira, toccata da vertù motrice che questo intende: e dico toccata, non corporalmente, per [25] tanto di vertù la quale si dirizza in quello. E questi movitori sono quelli a li quali s'intende di parlare ed a cui io fo mia dimanda.

Capitolo VI

Secondo che di sopra, nel terzo capitolo di questo trat- 1 tato, si disse, [ch]'a bene intendere la prima parte de la proposta canzone convenia ragionare di quelli cieli e de li loro motori, ne li tre precedenti capitoli è ragionato. Dico adunque a quelli, ch'io mostrai sono movitori del cielo di Venere: O *voi che 'ntendendo* — cioè con lo intelletto solo, come detto è di sopra, — *lo terzo cielo* [*movete*], *Udite il ragionare*; e non dico *udite* perch'elli odano alcuno suono, ch'elli non hanno senso [1], ma dico *udite*, cioè con quello udire ch'elli hanno, ch'è intendere per intelletto. Dico: *Udite il ragionar* 2 lo quale *è nel mio core*: cioè dentro da me, ché ancora non è

22. L'energia dinamica del Primo Mobile che rapisce con sé l'universo. Cfr. *Par.*, XXVIII, 70: « dunque costui che tutto quanto rape ».

23. « Ogni intelletto opera intendendo » (San Tommaso, *Comm. de causis*, X); cfr. *Par.*, II, 127-138.

24. Di essere proprio al subire l'impulso giratorio.

25. Da così grande influenza virtuale che si trasmette nel cielo. La leggerezza e vibrazione con cui questa pagina tratta dei movimenti immensi ed impalpabili dei cieli, toccano il loro sommo qui dove Dante giunge a descrivere gli immateriali contatti a cui sono ordinati gli Angeli.

1. Come è detto nel *V. E.*, I, 2, gli angeli non hanno bisogno di linguaggio; ed ivi è spiegato il loro comprendere « per intelletto ».

di fuori apparito. E da sapere è che in tutta questa canzone, secondo l'uno senso e l'altro, lo «core» si prende per lo secreto dentro, e non per altra spezial parte de l'anima e del corpo.

3 Poi [2] li ho chiamati ad udire quello ch'io voglio, assegno due ragioni per che io convenevolmente [3] deggio loro parlare. L'una si è la novitade de la mia condizione, la quale, per non essere da li altri uomini esperta, non sarebbe così da loro intesa come [4] da coloro che 'ntendono li loro effetti ne la loro operazione; e questa ragione tocco, quando dico: *Ch'io nol* 4 *so dire altrui, sì mi par novo*. L'altra ragione è: quand'uomo riceve beneficio, o vero ingiuria, prima de' quello retraere [5] a chi liele fa, se può, che ad altri; acciò che se ello è beneficio, esso che lo riceve si mostri conoscente inver lo benefattore; e s'ella è ingiuria, induca lo fattore a buona misericordia con 5 le dolci parole. E questa ragione tocco, quando dico: *E 'l ciel che segue lo vostro valore, Gentili creature che voi sete, Mi tragge ne lo stato ov'io mi trovo*. Ciò è a dire: l'operazione vostra, cioè la vostra circulazione, è quella che m'ha tratto ne la presente condizione. Però conchiudo e dico che 'l mio parlare a loro [6] dee essere, sì come detto è; e questo dico qui: *Perché 'l parlar de la vita ch'io provo Par che si drizzi degnamente a vui*. E dopo queste ragioni assegnate, priego loro de lo 'ntendere, quando dico: *Però vi priego che lo mi 'ntendiate*.
6 Ma però che in ciascuna maniera di sermone lo dicitore massimamente dee intendere a la persuasione, cioè a l'abbellire,

2. Dopo che.

3. Non è attribuito a *parlare*, bensì a *loro*, con sapiente giuoco ritmico. Vale «per le quali è proprio a loro che mi conviene rivolgermi».

4. Il *come* può essere del tipo causale, che è frequente: «essendo gli uomini consueti a intendere gli effetti quando li esperimentano, nella loro attuazione» (*operazione*). Si può intendere però anche (e cfr. il par. 5) dando pieno valore avversativo a *così... come*: «non sarebbe compresa dagli uomini, così come invece è compresa da quelle creature che, producendo esse medesime i loro effetti, li intendono, li comprendono nell'atto di produrli». *Loro* (in «da loro intesa») sono gli uomini; ai quali dunque Dante non si può *convenevolemente* rivolgere.

5. Parlarne a chi gli ha fatto il beneficio o l'ingiuria. *Ritrarre*, già varie volte usato in quest'opera (cfr. nota a I, 11, 15) evoca qui le idee di «rappresentar con parole» il fatto del beneficio o dell'ingiuria. *Quand'uomo* ecc. è impersonale.

6. È complemento di *dee essere*, con viva anticipazione di accento.

de l'audienza [7], sì come a quella ch'è principio di tutte l'altre persuasioni, come li rettorici fanno; e potentissima persuasione sia, a rendere l'uditore attento, promettere di dire nuove e grandissime cose; seguito io, a la preghiera fatta de l'audienza, questa persuasione, cioè, dico, abbellimento, annunziando loro la mia intenzione, la quale è di dire nuove cose, cioè la divisione ch'è ne la mia anima, e grandi cose, cioè lo valore de la loro stella. E questo dico in quelle ultime parole di questa prima parte: *Io vi dirò del cor la novitate, Come l'anima trista piange in lui E come un spirto contr'a lei favella, Che vien pe' raggi de la vostra stella.*

7 E a pieno intendimento di queste parole, dico che questo [« spirito »] non è altro che uno frequente pensiero a questa nuova donna [8] commendare e abbellire; e questa « anima » non è altro che un altro pensiero accompagnato di consentimento [9], che, repugnando a questo, commenda e abbellisce la memoria di quella gloriosa Beatrice. 8 Ma però che ancora l'ultima sentenza [10] de la mente, cioè lo consentimento, si tenea per questo pensiero che la memoria aiutava, chiama lui *anima* e l'altro *spirito*; sì come chiamare solemo la cittade quelli che la tengono, e non coloro che la combattono, avvegna che l'uno e l'altro sia cittadino. 9 Dico anche che questo spirito viene per li raggi de la stella; per che sapere si vuole che li raggi di ciascuno cielo sono la via per la quale discende la loro vertude in queste cose di qua giù. E però che li raggi non sono altro che uno lume che viene dal principio de la luce per l'aere infino a la cosa illuminata, e luce [11] non sia se non ne la parte de la stella, però che l'altro cielo è diafano, cioè transparente, non dico che vegna questo spirito, cioè questo pensiero, dal loro cielo in tutto, ma da la loro stella. 10 La quale per la nobilità de li suoi movitori è di tanta vertute,

7. La persuasione ad essere ascoltato; il persuadere i lettori ad ascoltare.

8. La donna giovane e gentile che Dante amò dopo la morte di Beatrice (*V. N.*, XXXV segg.).

9. Dal mio consentimento morale, che incoraggiava quel secondo pensiero che difende la memoria di Beatrice.

10. La preferenza decisiva.

11. La sorgente di luce è la stella propriamente detta, mentre il resto del suo cielo (*l'altro cielo*) è trasparente. Cfr. III, 14, 2-3 e IV, 20, 10.

che ne le nostre anime e ne le altre nostre cose ha grandissima podestade, non ostante che essa ci sia lontana, qual volta più c'è presso, cento sessanta sette volte [12] tanto quanto è, e più, al mezzo de la terra, che ci ha di spazio tremilia dugento cinquanta miglia. E questa è la litterale esposizione de la prima parte de la canzone.

Capitolo VII

1 Inteso può essere sofficientemente, per le prenarrate parole, de la litterale sentenza de la prima parte; per che a la seconda è da intendere, ne la quale si manifesta quello che 2 dentro io sentia de la battaglia. E questa parte ha [no]va divisione: ché in prima, cioè nel primo verso [1], narro la qualitade di queste diversitadi [2] secondo la loro radice, ch'erano dentro a me; poi [3] narro quello che dicea l'una e l'altra diversitade, e però, prima, quello che dicea la parte [4] che perdea, cioè nel verso ch'è lo secondo di questa parte e [lo terzo de la canzone; poi quello che dicea lo novo pensiero, cioè nel verso ch'è lo terzo di questa parte] e lo quarto de la canzone.

3 Ad evidenza dunque de la sentenza de la prima divisione, è da sapere che le cose deono essere denominate da l'ultima [5] nobilitade de la loro forma: sì come l'uomo da la ragione, e non dal senso né d'altro che sia meno nobile. Onde, quando si dice l'uomo vivere, si dee intendere l'uomo usare la ragione [6], che è sua speziale vita e atto de la sua più nobile

12. Venere dista dalla Terra, secondo questo calcolo di Dante, oltre 167 volte il raggio dell'equatore terrestre (raggio calcolato in 3250 miglia).

1. *Verso* significa qui « strofa » (cfr. nota al cap. 2, par. 7); e s'intende. il primo « verso » della seconda parte che comprende le tre strofe centrali; insomma, la seconda strofa della canzone.

2. I due opposti pensieri, l'uno della nuova donna, l'altro di Beatrice.

3. Nella terza e quarta strofa della canzone, che sono rispettivamente la seconda e terza della parte centrale.

4. Quella di Beatrice; il pensiero della quale è messo in fuga (*lo fa fuggire*) da quello della nuova donna.

5. L'estrema, la più perfetta. La definizione « a perfectiori » è un principio della Scolastica.

6. Questo principio sarà applicato anche in IV, 7, 11.

parte. E però chi da la ragione si parte, e usa pur [7] la parte sensitiva, non vive uomo, ma vive bestia; sì come dice quello eccellentissimo Boezio [8]: «asino vive». Dirittamente dico, però che lo pensiero è propio atto de la ragione, perché le bestie non pensano, che non l'hanno; e non dico pur de le minori bestie, ma di quelle che hanno apparenza umana e spirito di pecora o d'altra bestia abominevole. Dico adunque che vita del mio core, cioè [9] del mio dentro, suole essere un pensiero soave («soave» è tanto quanto «suaso», cioè abbellito, dolce, piacente e dilettoso), questo pensiero, che se ne gìa spesse volte a' piedi del sire di costoro a cu' io parlo, che è Dio; ciò è a dire, che io pensando contemplava lo regno de' beati. E dico la final cagione incontanente per che là su io saliva pensando, quando dico: *Ove una donna gloriar vedìa*; a dare a intendere ch'è perché io era certo, e sono, per sua graziosa revelazione, che ella era in cielo. Onde io, pensando spesse volte, come possibile m'era, me n'andava quasi rapito. 4 5 6

Poi sussequentemente dico l'effetto di questo pensiero, a dare a intendere la sua dolcezza, la quale era tanta che mi facea disioso de la morte, per andare là dov'elli gìa, e ciò dico quivi: *Di cui parlav'a me sì dolcemente, Che l'anima dicea: Io men vo' gire.* E questa è la radice de l'una de le diversitadi ch'era in me. Ed è da sapere, che qui si dice «pensiero» e non «anima», di quello che salìa a vedere quella beata, perché era spezial pensiero a quello atto. L'anima s'intende, come detto è nel precedente capitolo, per lo generale pensiero col consentimento. 7 8

Poi quando dico: *Or apparisce chi lo fa fuggire*, narro la radice de l'altra diversitade, dicendo, sì come questo pensiero di sopra suol esser vita di me, così un altro apparisce che fa quello cessare. E dico «fuggire», per mostrare quello essere contrario, ché naturalmente l'uno contrario fugge l'altro, e quello che fugge mostra per difetto di vertù di fug- 9

7. Solo.
8. In *De consol. phil.*, IV, 3, 11, «Asinum vivit».
9. Giacché, con splendida espressione, Dante ha dichiarato sopra (cap. VI, 2), che in tutta la canzone, la parola *core* «si prende per lo secreto dentro, e non per altra spezial parte de l'anima e del corpo».

10 gire. E dico che questo pensiero, che di nuovo apparisce, è poderoso in prender me e in vincere l'anima tutta, dicendo che esso segnoreggia sì che 'l cuore, cioè lo mio dentro, triema, e lo mio di fuori [10] lo dimostra in alcuna nuova sembianza.

11 Sussequentemente mostro la potenza di questo pensiero nuovo per suo effetto, dicendo che esso mi fa mirare una donna, e dicemi parole di lusinghe, cioè ragiona dinanzi a li occhi del mio intelligibile affetto [11] per meglio inducermi, 12 promettendomi che la vista de li occhi suoi è sua salute. E a meglio [12] fare ciò credere a l'anima esperta, dice che non è da guardare ne li occhi di questa donna per persona che tema angoscia di sospiri. Ed è [13] bel modo rettorico, quando di fuori pare la cosa disabbellirsi, e dentro veramente s'abbellisce. Più non [14] potea questo novo pensero d'amore inducere la mia mente a consentire, che ragionare de la vertù de li occhi di costei profondamente.

Capitolo VIII

1 Ora ch'è mostrato come e perché nasce amore, e la diversitade che mi combattea, procedere si conviene a.. aprire la sentenza di quella parte [1], ne la quale contendono in me 2 diversi pensamenti. Dico che prima si conviene dire de la

10. Il mio aspetto esteriore, e anche il mio comportamento esteriore, in correlazione al « secreto dentro ».

11. L'amore razionale, distinto da quello sensitivo.

12. Il nuovo pensiero, per sedurre ancor meglio l'anima che ben conosce le sofferenze d'amore, l'avverte di non innamorarsi se non vuole soffrire; perciò l'anima crede ancor più alla verità delle lusinghe.

13. Il nuovo pensiero si serve di un elegante procedimento (*bel modo rettorico*) per convincermi: è un procedimento complesso, involuto, che consiste nel denigrare apparentemente una cosa per darle invece in realtà maggior valore.

14. La maggiore forza di questo nuovo pensiero era di ragionare profondamente della virtù degli occhi di costei, per indurmi a consentire al suo amore. Nota l'irradiazione del *profondamente* finale, che si riverbera sull'intera situazione, e misura anche il grado di internamento a cui era sceso il dibattito.

1. La strofa *Trova contraro...*

parte de l'anima, cioè de l'antico [2] pensiero, e poi [de] l'altro, per questa ragione: che sempre quello che massimanente dire intende lo dicitore si dee riservare di dietro; però che quello che ultimamente si dice, più rimane ne l'animo de lo uditore. Onde, con ciò sia cosa che io intenda più a dire e a ragionare quello che l'opera di costoro [3] a cu' io parlo fa, che quello che essa disfà, ragionevole fu prima dire e ragionare che si genera. 3

Veramente qui nasce un dubbio, lo qual non è da trapassare sanza dichiarare. Potrebbe dire alcuno: « Con ciò [4] sia cosa che amore sia effetto di queste Intelligenze a cu' io parlo, e quello di prima fosse amore così come questo di poi, perché la loro vertù corrompe l'uno e l'altro genera? con ciò sia cosa che innanzi dovrebbe quello salvare, per la ragione che ciascuna cagione ama lo suo effetto, e [5], amando quello, salva quell'altro ». A questa questione si può leggermente [6] rispondere che lo effetto di costoro è amore, com'è detto; e però che salvare nol possono se non in quelli subietti che sono sottoposti a la loro circulazione, esso transmutano di quella parte, che è fuori di loro podestade, in quella che v'è dentro, cioè de l'anima partita d'esta vita in quella ch'è in essa: sì come la natura umana transmuta, ne la forma umana, la sua conservazione di padre in figlio, perché non può in esso padre perpetualmente suo effetto conservare. Dico « effetto », in quanto l'anima col corpo, congiunti, sono effetto di quella; ché [l'anima, poi che] è partita, perpetualmente dura in natura più che umana. E così è soluta la questione. 4 5 6

2. Di Beatrice, come è dichiarato in II, 6, 7.

3. Gli angeli del terzo cielo.

4. Il dubbio è questo: la virtù degli angeli del terzo cielo produce amore; perché allora corrompe il primo amore per generare il secondo? non dovrebbe mantenere il primo?

5. La congiunzione qui ha valore avversativo: « eppure, e invece, pur amando il suo primo effetto, salva il secondo che attacca e distrugge il primo ».

6. Facilmente. La risposta è questa: la virtù degli angeli si esercita solo sulle anime unite ai corpi; quando un'anima si separa dal corpo, essi trasferiscono l'amore in un'altra anima che si trova ancora sulla terra.

7 Ma però [7] che de la immortalità de l'anima è qui toccato, farò una digressione, ragionando di quella; perché, di quella ragionando, sarà bello terminare lo parlare di quella viva Beatrice beata, de la quale più parlare in questo libro non 8 intendo per proponimento. Dico che intra tutte le bestialitadi quella è stoltissima, vilissima e dannosissima, chi crede [8] dopo questa vita non essere altra vita; però che, se noi rivolgiamo tutte le scritture, sì de' filosofi come de li altri savi scrittori, tutti concordano in questo: che in noi sia parte alcuna [9] 9 perpetuale. E questo massimamente par volere Aristotile in quello de l'Anima; questo par volere massimamente ciascuno Stoico; questo par volere Tullio, spezialmente in quello libello de la Vegliezza [10]; questo par volere ciascuno poeta che secondo la fede de' Gentili hanno parlato; questo vuole ciascuna legge, Giudei, Saracini, Tartari, e qualunque altri 10 vivono secondo alcuna ragione. Che se tutti fossero ingannati, seguiterebbe una impossibilitade, che [11] pure a ritraere sarebbe orribile. Ciascuno è certo che la natura umana è perfettissima di tutte l'altre nature di qua giù; e questo nullo niega, e Aristotile l'afferma quando dice nel duodecimo [12] de li Animali che l'uomo è perfettissimo di tutti li animali. 11 Onde, con ciò sia cosa che molti che vivono interamente siano mortali, sì come animali bruti, e siano sanza questa speranza tutti mentre che vivono, cioè L'altra vita, se la nostra speranza fosse vana, maggiore sarebbe lo nostro difetto che di nullo altro animale, con ciò sia cosa che molti già sono stati che hanno data questa vita per quella; e così seguiterebbe che lo perfettissimo animale, cioè l'uomo, fosse imperfettissimo — ch'è impossibile — e che quella parte, cioè la ragione, che è sua perfezione maggiore, fosse a lui

7. La frase che segue è uno dei punti rivelatori della struttura intima del *Convivio* come opera d'espressione artistica: si vede l'alto senso di bellezza che guida il prosatore scaturire direttamente dal comporsi dei grandi temi poetici.

8. Quella di chi crede.

9. Una qualche parte.

10. È il *De senect.*, XXI.

11. Che soltanto a rappresentare.

12. In realtà nel XIII, cap. I. È forse un errore dei copisti.

cagione di maggiore difetto — che[13] del tutto diverso pare a dire.

Ancora: seguiterebbe che la natura contr'a sé medesima questa speranza ne la mente umana posta avesse, poi che detto è che molti a la morte del corpo sono corsi, per vivere ne l'altra vita; e questo è anche impossibile. 12

Ancora: vedemo continua esperienza de la nostra immortalitade ne le divinazioni[14] de' nostri sogni, le quali essere non potrebbono se in noi alcuna parte immortale non fosse; con ciò sia cosa che immortale convegna essere lo rivelante[15], [o corporeo] o incorporeo che sia, se bene si pensa sottilmente — e dico « corporeo o incorporeo » per le diverse oppinioni ch'io truovo di ciò —; e quello ch'è mosso o vero informato da informatore immediato debba proporzione avere a lo informatore, e da lo mortale a lo immortale nulla sia proporzione. 13

Ancora: n'accerta la dottrina veracissima di Cristo, la quale è via, verità e luce: via, perché per essa sanza impedimento andiamo a la felicitade di quella immortalitade; verità, perché non soffera alcuno errore; luce, perché allumina noi ne la tenebra de la ignoranza mondana. Questa dottrina dico che ne fa certi sopra tutte altre ragioni, però che quello la n'hae data che la nostra immortalitade vede e misura. La quale noi non potemo perfettamente vedere mentre che 'l nostro immortale col mortale è mischiato; ma vedemolo per fede perfettamente, e per ragione lo vedemo con ombra d'oscuritade, la quale incontra[16] per mistura del mortale con l'immortale. E ciò dee essere potentissimo argomento che in noi l'uno e l'altro sia; e io così credo[17], così affermo, e così 14 15 16

13. Mentre invece appare che si debba dire tutto il contrario.

14. Si ricordi quanto è frequente il motivo dei sogni significanti nella *Vita Nuova*, ed anche nella *Commedia*.

15. L'anima che appare in un sogno per compiere rivelazioni (per esempio Beatrice che compare in una visione) deve essere immortale come ogni natura intellettuale, giacché ha la capacità di rivelare per atto suo proprio; e anche colui che riceve la rivelazione deve avere natura immortale.

16. Accade, è prodotta, si verifica.

17. Cfr. *Par.*, XXIV, 52 segg., e in specie 86-87, dove dalla sua fede Dante dichiara: « Sì, ho [la fede], Sì lucida e sì tonda, Che nel suo conio nulla mi s'inforsa ».

certo sono ad altra vita migliore dopo questa passare, là dove quella gloriosa donna vive, de la quale fu l'anima mia innamorata quando contendea, come nel seguente capitolo si ragionerà.

Capitolo IX

1 Tornando al proposito, dico che in questo verso che comincia: *Trova contraro tal che lo distrugge*, intendo manifestare quello che dentro a me l'anima mia ragionava, cioè l'antico pensiero contra lo nuovo. E prima brievemente manifesto la cagione del suo lamentevole parlare, quando dico: *Trova contraro tal che lo distrugge L'umil pensiero, che parlar mi sole D'un'angela che 'n cielo è coronata*. Questo è quello speziale pensiero, del quale detto è di sopra che solea *esser vita de lo cor dolente*. 2 Poi quando dico: *L'anima piange, sì ancor len dole*, manifesto l'anima mia essere ancora da la sua parte, e con tristizia parlare; e dico che dice parole lamentandosi, quasi come si maravigliasse de la subita transmutazione, dicendo: *Oh lassa a me, come si fugge Questo piatoso che m'ha consolata!* Ben può dire « consolata », ché, ne la sua grande perdita, questo pensiero, che in cielo salìa, le avea data molta consolazione. 3 Poi appresso, ad iscusa di sé, dico che si volge tutto lo mio pensiero, cioè l'anima, de la quale dico *questa affannata*, e parla contr'a li occhi; e questo si manifesta quivi: *De li occhi miei dice questa affannata*. E dico ch'ella dice di loro e contr'a loro tre cose. 4 La prima è che bestemmia l'ora che questa donna li vide. E qui si vuol sapere che avvegna che più cose ne l'occhio a un'ora possano venire, veramente quella che viene per retta linea [1] ne la punta de la pupilla, quella veramente si vede, e [qu]e[lla] ne la imaginativa si suggella solamente. 5 E questo è però che 'l nervo, per lo quale corre lo spirito visivo, è diritto a quella parte; e però veramente l'occhio l'altro occhio non può guardare, sì che esso non sia veduto da lui; ché, sì come

1. Secondo le credenze del tempo, solo l'immagine ricevuta per l'asse visivo diretto forniva una sensazione esatta, e quindi una percezione precisa.

quello che mira riceve la forma, della pupilla [2] per retta linea, così per quella medesima linea la sua forma se ne va in quello ch'ello mira; e molte volte, nel dirizzare di questa linea, discocca l'arco di colui [3] al quale ogni arme è leggiere. Però, quando dico che tal *donna li vide*, è tanto a dire quanto che li occhi suoi e li miei si guardaro.

6 La seconda cosa che dice si è che riprende la sua disobedienza, quando dice: *E perche non credeano a me di lei?* Poi procede a la terza cosa, e dice che non dee sé riprendere di provvedimento, ma loro di non obedire; però che dice [ch]e alcuna volta, di questa donna ragionando, dicesse: ne li occhi di costei doverebbe esser virtù sopra me, se ella avesse aperta la via di venire; e questo dice quivi: *Io dicea: Ben ne li occhi di costei.* 7 E ben si dee credere che l'anima mia conoscea la sua disposizione atta a ricevere l'atto di questa donna, e però ne temea; ché l'atto de 'l[a]gent[e] si prende nel disposto pa[zi]ente, sì come dice lo Filosofo nel secondo de l'Anima [4]. E però se la cera avesse spirito da temere [5], più temerebbe di venire a lo raggio del sole che non farebbe la pietra, però che la sua disposizione riceve quello per più forte operazione.

8 Ultimamente manifesta l'anima nel suo parlare la presunzione loro [6] pericolosa essere stata, quando dice: *E non mi valse ch'io ne fossi accorta Che non mirasser tal, ch'io ne son morta; non* là [7] *mirasser*, dice, colui di cui prima detto avea: *Colui che le mie pari ancide.* E così termina le sue parole, a le quali risponde lo novo pensiero, sì come nel seguente capitolo si dichiarerà.

2. Di nuovo un *di* strumentale, «con la pupilla». Cfr. nota al testo per il passo di II, 2, 5.
3. Amore.
4. Aristotele, *De anima*, II, 2; e il commento di San Tommaso, *Comm. De anima*, II, lect. 4, n. 272 e n. 277.
5. Anima sensitiva, e quindi capacità di temere.
6. Sempre degli occhi.
7. Negli occhi della donna gentile, dove si trovava Amore (*colui che le mie pari ancide*).

CAPITOLO X

1 Dimostrata è la sentenza di quella parte ne la qual parla l'anima, cioè l'antico pensiero che si corruppe. Ora seguentemente si dee mostrare la sentenza de la parte ne la qual parla lo pensiero nuovo avverso; e questa parte si contiene 2 tutta nel verso, che comincia: *Tu non se' morta*. La qual parte, a bene intendere, si vuole in due partire: che ne la prima [lo pensiero avverso riprende l'anima di viltade; e appresso comanda quello che far dee quest'anima ripresa, cioè ne la seconda] parte, che comincia: *Mira quant'ell'è pietosa*.

3 Dice adunque, continuandosi a l'ultime sue parole: non è vero che tu sie morta; ma la cagione per che morta ti pare essere, si è uno smarrimento nel quale se' caduta vilmente per questa donna che è apparita; — e qui è da notare che, sì come dice Boezio [1] ne la sua consolazione, « ogni subito movimento di cose non avviene sanza alcuno discorrimento [2] d'animo » — e questo vuol dire lo riprendere di questo pen- 4 siero. Lo quale si chiama « spiritello [3] d'amore », a dare a intendere che lo consentimento mio piegava inver di lui; e così si può questo intendere maggiormente, e conoscere la sua vittoria, quando dice già « anima nostra », facendosi 5 familiare di quella. Poi, com'è detto, comanda quello che far dee quest'anima ripresa per venir lei a sé, [e a] lei dice: *Mira quant'ell'è pietosa e umile*; ché sono proprio rimedio a la temenza, de la qual parea l'anima passionata, due cose [4]; e sono queste che, massimamente congiunte, fanno de la persona bene sperare, e massimamente la pietade, la quale fa risplendere ogni altra bontade col lume suo. Per che Virgilio, d'Enea parlando, in sua maggiore loda pietoso lo chiama. 6 E non è pietade quella che crede la volgar gente, cioè dolersi

1. Nel *De consol. phil.*, II, 1, 3: « non sine quodam quasi fluctu... animorum ».

2. « Qualcosa come una fluttuazione » (Boezio), lo *smarrimento* della frase precedente. E questo vuol significare il rimprovero mosso dal pensiero nuovo.

3. Cfr. *V. N.*, XXXVIII, 3.

4. Pietà e umiltà.

de l'altrui male, anzi è questo uno suo speziale effetto, che si chiama misericordia ed è passione; ma pietade non è passione, anzi è una nobile disposizione d'animo, apparecchiata di ricevere amore, misericordia e altre caritative passioni.

Poi dice: mira anco quanto è *Saggia e cortese ne la sua grandezza*. Or dice tre cose, le quali, secondo quelle che per noi acquistar si possono, massimamente fanno la persona piacente. Dice «saggia»: or che è più bello in donna che savere? Dice «cortese»: nulla cosa sta più bene in donna che cortesia [5]. E non siano li miseri volgari anche di questo vocabulo ingannati, che credono che cortesia non sia altro che larghezza; e larghezza è una speziale, e non generale, cortesia! Cortesia e onestade [6] è tutt'uno; e però che ne le corti anticamente le vertudi e li belli costumi s'usavano, sì come oggi s'usa lo contrario, si tolse quello vocabulo da le corti, e fu tanto a dire cortesia quanto uso di corte. Lo qual vocabulo se oggi si togliesse da le corti, massimamente d'Italia, non sarebbe altro a dire che turpezza. Dice *ne la sua grandezza*. La grandezza temporale, de la quale qui s'intende, massimamente sta bene accompagnata con le due predette bontadi, però ch'ell'apre [l]ume che mostra lo bene e l'altro [7] de la persona chiaramente. E quanto savere e quanto abito virtuoso non si pare [8] per questo lume non avere! e quanta matterìa e quanti vizii si discernono per aver questo lume! Meglio sarebbe a li miseri grandi, matti, stolti e viziosi, essere in basso stato, ché né in mondo, né dopo la vita, sarebbero tanto infamati. Veramente per costoro dice Salomone ne lo Ecclesiaste [9]: «E un'altra infermitade pessima vidi sotto lo sole, cioè ricchezze conservate in male del loro signore». Poi sussequentemente impone a lei, cioè a l'anima mia, che chiami omai costei sua donna, promettendo

5. Nel *V. E.*, I, 18, 4 la cortesia è definita così: «curialitas nil aliud est quam librata regula eorum que peragenda sunt».
6. Cfr. IV, 6, 9 segg.
7. Tutto il resto, le altre qualità. A meno che in *lo bene* non sia da leggere *l'un bene*.
8. Rimane occulto.
9. *Eccl.*, V, 12.

a lei che di ciò assai si contenterà, quando ella sarà [10] de le sue adornezze accorta; e questo dice quivi: *Che, se tu non t'inganni, tu vedrai*. Né altro dice infino a la fine di questo verso. E qui termina la sentenza litterale di tutto quello che in questa canzone dico, parlando a quelle Intelligenze celestiali.

Capitolo XI

1 Ultimamente, secondo che di sopra disse la littera di questo commento quando partìo [1] le parti principali di questa canzone, io mi rivolgo con la faccia [2] del mio sermone a la 2 canzone medesima, e a quella parlo. E acciò che questa parte più pienamente sia intesa, dico che generalmente si chiama in ciascuna canzone « tornata » [3], però che li dicitori che prima usaro di farla, fenno quella perché, cantata la canzone, con certa parte del canto ad essa si ritornasse. 3 Ma io rade volte a quella intenzione la feci, e, acciò che altri se n'accorgesse, rade volte la puosi con l'ordine de la canzone, quanto è a lo numero che a la nota [4] è necessario; ma fecila quando alcuna cosa in adornamento de la canzone era mestiero a dire, fuori [5] de la sua sentenza, sì come in 4 questa e ne altre veder si potrà. E però dico al presente che la bontade e la bellezza di ciascuno sermone sono intra loro partite [6] e diverse; ché la bontade è ne la sentenza, e la bellezza è ne l'ornamento de le parole; e l'una e l'altra è con diletto, avvegna che la bontade sia massimamente di- 5 lettosa. Onde, con ciò sia cosa che la bontade di questa canzone fosse malagevole a sentire per le diverse persone che in essa s'inducono a parlare, dove si richeggiono molte di-

10. Si renderà pienamente conto.

1. Riparti, divise. Nel cap. II, par. 7-9, di questo libro II. Al par. 9 si dice che l'autore si volge a « parlare a l'opera medesima ».

2. Accentua la nozione di rivolgersi « direttamente ».

3. Provenz. *tornada*, l'« envoi », il congedo della canzone.

4. Musica.

5. Fuori dall'argomento proprio della canzone. Per l'idea di « adornamento » cfr. IV, 30, 1.

6. Separate.

stinzioni, e la bellezza fosse agevole a vedere, parvemi mestiero a la canzone che per li altri si ponesse più mente a la bellezza che a la bontade. E questo è quello che dico in questa parte.

6 Ma però che molte fiate avviene che l'ammonire pare presuntuoso, per certe condizioni suole lo rettorico indirettamente parlare altrui, dirizzando le sue parole non a quello per cui dice, ma verso un altro. E questo modo si tiene qui veramente; ché a la canzone vanno le parole, e a li uomini la 'ntenzione. 7 Dico adunque: io credo, canzone, che radi sono, cioè pochi, quelli che intendano te bene. E dico la cagione, la quale è doppia. Prima: però che faticosa parli — « faticosa » dico per la cagione che detta è [7] —; poi: però che forte [8] parli — « forte » dico quanto a la novitade de la sentenza. 8 Ora appresso ammonisco lei e dico: se per avventura incontra che tu vadi là dove persone siano che dubitare ti paiano ne la tua ragione [9], non ti smarrire, ma dì loro: poi che non vedete la mia bontade, ponete mente almeno la mia bellezza. 9 Ché non voglio in ciò altro dire, secondo ch'è detto di sopra, se non: o uomini, che vedere non potete la sentenza di questa canzone, non la rifiutate però: ma ponete mente la sua bellezza, ch'è grande sì per construzione, la quale si pertiene a li gramatici, sì per l'ordine del sermone, che si pertiene a li rettorici, sì per lo numero de le sue parti, che si pertiene a li musici. Le quali cose in essa si possono belle vedere, per chi ben guarda.

10 E questa è tutta la litterale sentenza de la prima canzone, che è per prima vivanda intesa innanzi.

7. Per le molte distinzioni causate dalle diverse persone che in essa parlano, come è detto al par. 5.

8. Nel solito senso di « difficile, oscuro ». Cfr. I, 4, 13.

9. L'espressione appare meno oscura nel verso 54 della canzone « ...saranno radi Color che tua ragione intendan bene ». Persone alle quali sembra che sfugga il senso della canzone.

Capitolo XII

1 Poi che la litterale sentenza è sufficientemente dimostrata, è da procedere a la esposizione allegorica e vera [1]. E però, principiando ancora da capo, dico che, come per me fu p[erdu]to lo primo [2] diletto de la mia anima, de la quale fatta è menzione di sopra, io rimasi di tanta tristizia punto, 2 che conforto non mi valeva alcuno. Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente, che si argomentava di sanare, provide, poi che né 'l mio né l'altrui consolare valea, ritornare al modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi; e misimi a leggere quello non conosciuto da molti libro di Boezio [3], 3 nel quale, cattivo [4] e discacciato, consolato s'avea. E udendo ancora che Tullio scritto avea un altro libro [5], nel quale, trattando de l'Amistade, avea toccate parole de la consolazione di Lelio, uomo eccellentissimo, ne la morte di Sci-4 pione amico suo, misimi a leggere quello. E avvegna che duro [6] mi fosse ne la prima entrare ne la loro sentenza, finalmente v'entrai tanto entro, quanto l'arte di gramatica ch'io avea e un poco di mio ingegno potea fare; per lo quale ingegno molte cose, quasi come sognando [7], già vedea, sì 5 come ne la Vita Nuova si può vedere. E sì come essere suole che l'uomo va cercando argento e fuori de la 'ntenzione truova oro, lo quale [8] occulta cagione presenta, non forse sanza divino

1. Contenente una verità profonda, oltre la lettera.

2. Beatrice. Si rammenti che al primo saluto di Beatrice « me parve... vedere tutti li termini de la beatitudine » (*V. N.*, III, 1).

3. Il *De consol. phil.* di Severino Boezio, statista e poeta romano (circa 480-524), scritto in carcere; dove l'autore era stato gettato da Teodorico per la sua opposizione alla politica reale. Cfr. nota a I, 2, 13.

4. Imprigionato, e allontanato dal favore del re.

5. È il *Laelius sive de amicitia*, di Cicerone.

6. Difficile; di penetrarli a fondo.

7. Percependo le cose attraverso visioni intuitive. I passaggi psicologici fondamentali della *Vita Nuova* sono tutti svolti con l'espediente di una visione.

8. Il quale (oro) è presentato da un'occulta cagione, la fortuna, il destino, non senza il segreto intervento della volontà divina. Si noti il rilievo di *occulta cagione* come soggetto proposto al complemento, che precede come l'oro apparso in superficie, mentre la fatalità che l'ha fatto scoprire rimane ancora ignota.

imperio; io, che cercava di consolarme, trovai non solamente a le mie lagrime rimedio, ma vocabuli[9] d'autori e di scienze e di libri; li quali considerando, giudicava bene che la filosofia, che era donna[10] di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa. E imaginava lei fatta come una donna 6 gentile[11], e non la poteva imaginare in atto alcuno se non misericordioso; per che sì volontieri lo senso di vero la mirava, che appena lo potea volgere da quella. E da questo 7 imaginare cominciai ad andare là dov'ella si dimostrava veracemente, cioè ne le scuole[12] de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti. Sì che in picciol tempo, forse di trenta mesi, cominciai tanto a sentire de la sua dolcezza, che lo suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero. Per che io, sen- 8 tendomi levare dal pensiero del primo amore a la virtù di questo, quasi maravigliandomi apersi la bocca nel parlare de la proposta[13] canzone, mostrando la mia condizione sotto figura d'altre cose; però [ch]e la[14] donna di cu' io m'innamorava non era degna rima di volgare alcuna palesemente portare; né li uditori erano tanto bene disposti[15],

9. Nomi.

10. Signora.

11. Dante compie qui l'operazione di identificare la giovane donna pietosa, di cui si parla nella *Vita Nuova* (capp. XXXV segg.) e a cui sono dedicate rime, con la filosofia; operazione a cui si è accennato nella nota a II, 2, 3. È inevitabile a questo punto il distacco dalle vicende biografiche, benché Beatrice rimanga donna reale. È probabile che Dante fondesse la storia di una passione reale che provò per la donna gentile della *Vita Nuova* con la storia non meno reale del suo iniziarsi entusiastico alla lettura e alla filosofia.

12. Nonostante molte ricerche, ipotesi e discussioni, non si sa nulla di sicuro sui maestri seguiti da Dante; probabilmente erano scuole annesse ai principali conventi (come quello domenicano di Santa Maria Novella); mentre nelle *disputazioni* si tende a riconoscere un tipo di « seminario universitario » o discussione aperta, in cui obiezioni e interrogazioni erano di regola. L'intensità con la quale Dante si applicò agli studi e alle letture fu grande, tanto che, come dichiara più avanti (III, 9, 15) ebbe disturbi alla vista.

13. Posta innanzi al presente trattato.

14. La difficile frase s'impernia sul significato di *portare*, che è probabilmente « esprimere », « contenere », come in I, 7, 13; IV, 2, 18; IV, 3, 3; e nella canzone *Amor da che*, 6. Il senso dunque, complicato dai vari effetti di rilievo che martellano la frase, sarebbe: « perché non poteva esistere rima volgare che fosse degna di avere per contenuto quella donna di cui m'innamoravo, cioè la filosofia ».

15. Preparati, provveduti.

che avessero sì leggiere[16] le fittizie parole apprese; né sarebbe data loro fede a la sentenza vera, come a la fittizia, però che di vero si credea del tutto che disposto fosse a quello amore, che non si credeva di questo[17]. Cominciai dunque
9 a dire: *Voi, che 'ntendendo il terzo ciel movete.* E perché, sì come detto è, questa donna fu figlia di Dio, regina di tutto, nobilissima e bellissima Filosofia, è da vedere chi furono questi movitori, e questo terzo cielo; e prima del cielo, se-
10 condo l'ordine trapassato. E non è qui mestiere di procedere dividendo, e a littera esponendo; ché, volta[18] la parola fittizia di quello ch'ella suona in quello ch'ella 'ntende, per la passata sposizione questa sentenza fia sufficientemente palese.

Capitolo XIII

1 A vedere quello che lo terzo cielo s'intende, prima si vuol vedere che per questo solo vocabulo « cielo » io voglio dire; e poi si vedrà come e perché questo terzo cielo ci fu
2 mestiere. Dico che per cielo io intendo la scienza[1] e per cieli le scienze, per tre similitudini che li cieli hanno con le scienze massimamente; e per l'ordine e numero in che paiono convenire, sì come trattando quello vocabulo, cioè « terzo », si vedrà.

3 La prima similitudine si è la revoluzione de l'uno e de l'altro intorno a uno suo immobile. Ché ciascuno cielo mobile si volge intorno al suo centro, lo quale, quanto[2] per lo suo movimento, non si muove; e così ciascuna scienza si

16. È probabilmente avverbio; così facilmente.
17. Cioè l'amore autentico, per la Filosofia.
18. D'ora in poi, dunque, bisognerà procedere sempre sostituendo al senso letterale quello allegorico dell'amore per la Filosofia.

1. L'analogia fra le varie scienze (per es. le sette arti liberali) e i cieli, si riscontra in diversi scrittori medievali; sono stati citati Pier dalla Vigna, Ristoro d'Arezzo, Alano da Lilla. Con giuoco sul significato i cieli sono chiamati nel *Paradiso* « i volumi Del mondo » (XXIII, 112); la zona umana è il « quaderno De la vostra matera » (*Par.*, XVII, 37); e il medesimo simbolismo appare nella celebre immagine del vedere « legato con amore in un volume Ciò che per l'universo si quaderna » (*Par.*, XXXIII, 86-87).
2. Rispetto al ruotare della circonferenza.

muove intorno al suo subietto, lo quale essa non muove, però che nulla scienza [3] dimostra lo proprio subietto, ma suppone quello.

La seconda similitudine si è lo illuminare de l'uno e de l'altro; ché ciascuno cielo illumina le cose visibili, e così ciascuna scienza illumina le intelligibili. 4

E la terza similitudine si è lo inducere perfezione ne le disposte [4] cose. De la quale induzione, quanto a la prima perfezione [5], cioè de la generazione sustanziale, tutti li filosofi concordano che li cieli siano cagione, avvegna che diversamente questo pongano: qua[l]i da li motori [6], sì come Plato, Avicenna e Algazel; quali da esse [7] stelle, spezialmente l'anime umane, sì come Socrate, e anche Plato e Dionisio Academico; e quali da vertude celestiale che è nel calore naturale del seme, sì come Aristotile [8] e li altri Peripatetici. Così de la induzione de la perfezione seconda le scienze sono cagione in noi; per l'abito de le quali potemo la veritade speculare, che è ultima perfezione nostra, sì come dice lo Filosofo nel sesto de l'Etica [9], quando dice che 'l vero è lo bene de lo intelletto. Per queste, con altre similitudini molte, si può la scienza «cielo» chiamare. 5 6

Ora perché «terzo» cielo si dica è da vedere. A che è mestiere fare considerazione sovra una [compa]razione che è ne l'ordine de li cieli a quello de le scienze. Sì come adunque di sopra [10] è narrato, li sette cieli primi a noi sono quelli 7

3. Il concetto viene a Dante dal commento aristotelico di San Tommaso: «nulla scientia probat suum subjectum» (*Comm. Phys.*, I, lect. 1).

4. Preparate, atte a riceverla, come il «subietto» della scienza.

5. Sulle due perfezioni, cioè quella di «essere», e poi quella di «essere buono», Dante si è già espresso nel libro I, cap. XIII, 3.

6. Le Intelligenze angeliche.

7. *Ipsae*, dalle stelle propriamente dette. Cfr. IV, 21, 2. Platone è citato anche nella *Commedia*: «Dice che l'alma e la sua stella riede, Credendo quella quindi esser deciva Quando natura per forma la diede; E forse sua sentenza è d'altra guisa Che la voce non suona, ed esser puote Con intenzion da non esser derisa» (*Par.*, IV, 52 segg.).

8. Nel *De gener. animali*, 2, 3, Aristotele descrive uno «spiritus» che si trova nel seme di ogni cosa, e che lo rende fecondo; tale «spiritus» è chiamato *calore* benché non abbia niente a che fare col fuoco, bensì con l'influenza delle stelle.

9. L'espressione «verum est bonum intellectus» compare nel commento di San Tommaso all'*Ethica*, 6, lect. 3, al par. 1143.

10. Nel cap. III di questo trattato II.

de li pianeti; poi sono due cieli sopra questi, mobili, e uno
8 sopra tutti, quieto. A li sette primi rispondono le sette scienze[11] del Trivio e del Quadruvio, cioè Gramatica, Dialettica, Rettorica, Arismetrica, Musica, Geometria e Astrologia. A l'ottava spera, cioè a la stellata, risponde la scienza naturale, che Fisica si chiama, e la prima scienza, che si chiama Metafisica; a la nona spera risponde la scienza morale; ed al cielo quieto risponde la scienza divina, che è Teologia appellata. E ragione, per che ciò sia, brievemente è da vedere.

9 Dico che 'l cielo de la Luna con la Gramatica si somiglia, per che ad esso si può comparare; che se la Luna si guarda bene, due cose si veggiono in essa proprie, che non si veggiono ne l'altre stelle: l'una sì e l'ombra che è in essa, la quale non è altro che raritade[12] del suo corpo, a la quale non possono terminare li raggi del sole e ripercuotersi così come ne l'altre parti; l'altra si è la variazione de la sua luminositade, che ora luce da uno lato, e ora luce da un altro, secondo che
10 lo sole la vede. E queste due proprietadi hae la Gramatica: ché, per la sua infinitade, li raggi de la ragione in essa non si terminano, in parte spezialmente de li vocabuli; e luce or di qua or di là in tanto quanto certi vocabuli, certe declinazioni, certe construzioni sono in uso che già non furono, e molte già furono che ancor saranno; sì come dice Orazio[13] nel principio de la Poetria, quando dice: « Molti vocabuli rinasceranno che già caddero ».

11 E lo cielo di Mercurio si può comparare a la Dialettica per due proprietadi: che Mercurio è la più picciola stella del cielo, ché la quantitade del suo diametro non è più che di dugento trentadue miglia, secondo che pone Alfagrano, che dice quello essere de le ventotto parti una del diametro de

11. Benché il numero totale di sette, per le scienze, sia antico, la ripartizione in Quadrivio e Trivio sembra non risalire oltre l'epoca carolingia. Nell'allegoria del nobile castello della scienza nel Limbo (*Inf.*, IV) il sette ricorre con rilievo. L'ordine dei cieli, che segue, è quello enunciato sopra (II, 3, 7).

12. L'opinione che le macchie lunari fossero conseguenza della ineguale densità del corpo lunare derivava da Averroè; Dante si stacca da questa opinione quando scrive il *Paradiso*, anzi si rafferma a confutarla (*Par.*, II, 61 segg.), e ricorda il suo ravvedimento in *Par.*, XXII, 139-141.

13. *Ars poet.*, 70-71.

la terra, lo quale è sei milia cinquecento miglia; l'altra proprietade si è che più va velata de li raggi del sole che null'altra stella. E' queste due proprietadi sono ne la Dialettica: 12 ché la Dialettica è minore in suo corpo che null'altra scienza, ché perfettamente è compilata e terminata in quello tanto testo [14] che ne l'Arte Vecchia e ne la Nuova si truova; e va più velata che nulla scienza, in quanto procede con più sofistici e probabili argomenti più che altra.

E lo cielo di Venere si può comparare a la Rettorica per 13 due proprietadi: l'una si è la chiarezza del suo aspetto, che è soavissima a vedere più che altra stella; l'altra si è la sua apparenza, or da mane or da sera. E queste due proprietadi 14 sono ne la Rettorica: ché la Rettorica è soavissima di tutte le altre scienze, però che a ciò principalmente intende; e appare da mane, quando dinanzi al viso de l'uditore lo rettorico parla, appare da sera, cioè retro, quando da l[et]tera [15], per la parte remota, si parla per lo rettorico.

E lo cielo del Sole si può comparare a l'Arismetrica per 15 due proprietadi: l'una si è che del suo lume tutte l'altre stelle s'informano; l'altra si è che l'occhio nol può mirare. E queste due proprietadi sono ne l'Arismetrica: ché del suo 16 lume tutte s'illuminano le scienze, però che li loro subietti sono tutti sotto alcuno numero considerati, e ne le considerazioni di quelli sempre con numero si procede. Sì come ne 17 la scienza naturale è subietto lo corpo mobile, lo quale corpo mobile ha in sé ragione di continuitade, e questa ha in sé ragione di numero infinito; e la sua [16] considerazione principalissima è considerare li principii de le cose naturali, li quali sono tre — cioè materia, privazione e forma — ne li quali si vede questo numero. Non solamente in tutti in- 18 sieme, ma ancora in ciascuno è numero, chi ben considera sottilmente; per che Pittagora, secondo che dice Aristotile nel

14. « Ai tempi di Dante comunemente della Dialettica o della Logica si faceva un'arte sola esposta nell'*Ars vetus* o *Logica vetus*, nota avanti il sec. XII, e l'*Ars nova* o *Logica nova* nota solo da quel secolo » (Busnelli-Vandelli); entrambe di Aristotele.
15. Attraverso gli scritti.
16. Della scienza naturale.

primo de la Fisica[17], poneva li principii de le cose naturali lo pari e lo dispari, considerando tutte le cose esser numero.
19 L'altra proprietade del Sole ancor si vede nel numero, del quale è l'Arismetrica: che l'occhio de lo 'ntelletto nol può mirare; però che 'l numero, quant'è in sé considerato, è infinito, e questo non potemo noi intendere.

20 E lo cielo di Marte si può comparare a la Musica per due proprietadi: l'una si è la sua più bella relazione, ché, annumerando li cieli mobili, da qualunque si comincia o da l'infimo o dal sommo, esso cielo di Marte è lo quinto, esso è lo mezzo di tutti, cioè de li primi, de li secondi, de li terzi e de
21 li quarti. Laltra si è che esso, [sì come dice Tolomeo nel Quadripartito][18], [e]ss[o] Marte dissecca e arde le cose, perché lo suo calore è simile a quello del fuoco; e questo è quello per che esso pare affocato[19] di colore, quando più e quando meno, secondo la spessezza e raritade de li vapori che 'l seguono, li quali per lor medesimi molte volte s'accen-
22 dono, sì come nel primo de la Metaura[20] è diterminato. E però dice Albumasar che l'accendimento di questi vapori significa morte di regi e transmutamento di regni; però che sono effetti de la segnoria di Marte; e Seneca dice però che, ne la morte d'Augusto imperadore, vide in alto una palla di fuoco; e in Fiorenza[21], nel principio de la sua destruzione, veduta fu ne l'aere, in figura d'una croce, grande quantità
23 di questi vapori, seguaci de la stella di Marte. E queste due proprietadi sono ne la Musica, la quale è tutta relativa, sì come si vede ne le parole armonizzate e ne li canti, de' quali tanto più dolce armonia resulta, quanto più la relazione è

17. Dante riferisce anche qui al commento di San Tommaso, I, 10.

18. Il *Quadripartitus* o *De Iudiciis* di Claudio Tolomeo, astronomo greco, nato a Tolomea (Egitto) nel III sec. d. C.

19. Rosso.

20. Opera sui vapori del sole di Alberto della Magna. La citazione si riferisce al lib. I, st. 4, c. 9, dove si menzionano Albumasar e Seneca (*Nat. quaest.*, I, 1).

21. Probabile allusione al fenomeno descritto da Dino Compagni come avvenuto ai primi di novembre 1301 (Carlo di Valois essendo entrato in città il 1° novembre): « la sera apparì in cielo un segno meraviglioso, il qual fu una croce vermiglia, sopra il Palagio de' Priori... Onde la gente che la vide, e io che chiaramente la vidi, potemo comprendere che Iddio era fortemente contro alla nostra città crucciato » (*Cronica*, II, 19).

bella; la quale in essa scienza massimamente è bella, perché massimamente in essa s'intende. Ancora: la Musica trae a sé li spiriti umani, che quasi sono principalmente vapori del cuore, sì che quasi cessano da ogni operazione; sì è l'anima intera [22], quando l'ode, e la virtù di tutti quasi corre a lo spirito sensibile, che riceve lo suono. 24

E lo cielo di Giove si può comparare a la Geometria per due proprietadi: l'una si è che muove tra due cieli repugnanti a la sua buona temperanza, sì come quello di Marte e quello di Saturno; onde Tolomeo dice, ne lo allegato libro, che Giove è stella di temperata complessione, in mezzo de la freddura di Saturno e de lo colore di Marte; l'altra si è che intra tutte le stelle bianca si mostra, quasi argentata [23]. E queste cose sono ne la scienza de la Geometria. La Geometria si muove intra due repugnanti a essa, sì come 'l punto e lo cerchio — e dico «cerchio» largamente ogni ritondo, o corpo o superficie —; ché, sì come dice Euclide, lo punto è principio di quella, e, secondo che dice, lo cerchio è perfettissima figura in quella, che conviene però avere ragione di fine. Sì che tra 'l punto e lo cerchio sì come tra principio e fine si muove la Geometria, e questi due a la sua certezza repugnano; ché lo punto per la sua indivisibilitade è immensurabile, e lo cerchio per lo suo arco è impossibile a quadrare [24] perfettamente, e però è impossibile a misurare a punto. E ancora: la Geometria è bianchissima, in quanto è sanza macula d'errore e certissima per sé e per la sua ancella, che si chiama Perspettiva. 25 26 27

E lo cielo di Saturno hae due proprietadi per le quali si può comparare a l'Astrologia: l'una si è la tardezza del suo 28

22. Il rapimento provato dall'anima nell'ascoltare musica è il tema psicologico del canto di Casella nel *Purgatorio* (II, 76-133, specie 112 segg.).

23. Questi colori, rosso, argenteo, ispirano la fantasia di Dante anche nel *Paradiso*, dove se ne serve per creare lo sfondo alle figurazioni geometriche campate sui vari cieli. Si ha così il ricomparire di *affocato* per «rosso» in Marte (*Par.*, XIV, 86) e dell'*argento* in Giove (*Par.*, XVIII, 96).

24. L'ultima grande similitudine della *Commedia* tocca proprio questo punto: «Qual è il geometra che tutto s'affige Per misurar lo cerchio e non ritrova Pensando quel principio ond'elli indige...» (XXXIII, 133 segg.). E una delle prime figure enigmatiche della *Vita Nuova* (XII, 4) concerne pure il rapporto fra il centro e la circonferenza.

movimento per li dodici segni [25], ché ventinove anni e più, secondo le scritture de li astrologi, vuole di tempo lo suo cerchio;
29 l'altra si è che sopra tutti li altri pianeti esso è alto. E queste due proprietadi sono ne l'Astrologia: ché nel suo cerchio compiere, cioè ne lo apprendimento di quella, volge [26] grandissimo spazio di tempo; sì per le sue [ancelle], che sono più che d'alcuna de le sopra dette scienze; sì per la esperienza
30 che a ben giudicare in essa si conviene. E ancora: è altissima di tutte le altre, però che, sì come dice Aristotile [27] nel cominciamento de l'Anima, la scienza è alta di nobilitade per la nobilitade del suo subietto e per la sua certezza; e questa più che alcuna de le sopra dette è nobile e alta per nobile e alto subietto, ch'è de lo movimento del cielo; e alta e nobile per la sua certezza, la quale è sanza ogni difetto, sì come quella che da perfettissimo e regolatissimo principio viene. E se difetto in lei si crede per alcuno, non è da la sua parte, ma, sì come dice Tolomeo, [28] è per la negligenza [29] nostra, e a quella si dee imputare.

Capitolo XIV

1 Appresso le comparazioni fatte de li sette primi cieli, è da procedere a li altri, che sono tre, come più volte [1] s'è narrato. Dico che lo Cielo stellato [2] si puote comparare a la Fisica per tre proprietadi, e a la Metafisica per altre tre: ch'ello ci mostra di sé due visibili cose, sì come le molte stelle, e sì come la Galassia, cioè quello bianco cerchio che

25. Dello Zodiaco. *Lo suo cerchio* è « l'oblico cerchio che i pianeti porta », come è chiamato in *Par.*, X, 14. Anche qui la fonte è Alfragano; e va ricordato che all'epoca di Dante, astrologia e astronomia non erano due cose diverse come lo sono oggi.

26. Trascorre; è scienza lentissima ad apprendere.

27. Citato attraverso San Tommaso, *Comm. de anima*, I, 1, 4.

28. Nel citato *De Iudiciis*, I, 1 seg.

29. Probabilmente « pigrizia »; si rammenti Belacqua, « che mostra sé più *negligente* Che se pigrizia fosse sua serocchia » (*Purg.*, IV, 110-111).

1. Sul numero dei cieli si disserta specialmente nel cap. III di questo trattato. Per l'espressione *narrato* cfr. II, 1, 2.

2. O delle stelle fisse. L'ottavo.

lo vulgo chiama la Via di Sa'Iacopo; e mostraci l'uno [3] de li poli, e l'altro tiene ascoso; e mostraci uno suo movimento, da oriente ad occidente, e un altro, che fa da occidente ad oriente, quasi [4] ci tiene ascoso. Per che per ordine è da vedere prima la comparazione de la Fisica, e poi quella de la Metafisica.

Dico che lo Cielo stellato ci mostra molte stelle; ché, secondo che li savi d'Egitto [5] hanno veduto, infino a l'ultima stella che appare loro in meridie, mille ventidue corpora di stelle pongono, di cui io parlo. Ed in questo ha esso grandissima similitudine con la Fisica, se bene si guardano sottilmente questi tre numeri, cioè due [6] e venti e mille. Ché per l[o] due s'intende lo movimento locale, lo quale è da uno punto ad un altro di necessitade. E per lo venti significa lo movimento de l'alterazione; ché, con ciò sia cosa che dal diece in su non si vada se non esso diece alterando con gli altri nove e con sé stesso, e la più bella alterazione che esso riceva sia la sua di sé medesimo, e la prima che riceve sia venti, ragionevolmente per questo numero lo detto movimento significa. E per lo mille significa lo movimento del crescere; ché in nome, cioè questo « mille », è lo maggiore numero, e più crescere non si può se non questo multiplicando. E questi tre movimenti soli mostra la Fisica, sì come nel quinto del primo suo libro [7] è provato.

2 3 4

3. L'artico; l'antartico era ritenuto visibile solo dall'emisfero inabitato dove sorgeva il Purgatorio.

4. Mentre la rotazione del cielo stellato da oriente ad occidente si compie in ventiquattr'ore e dà luogo agli evidenti fenomeni del giorno e della notte, l'altro moto che era stato osservato dagli antichi astronomi, cioè quello della precessione equinoziale, era stato calcolato come lentissimo, un grado in 100 anni (« in omnibus 100 annis parte una secundum considerationem Ptolemaci », dice Alfragano, *Liber de aggregationibus scientiae Stellarum*, c. 13). Questa sua lentezza lo rende impercettibile se non alla osservazione scientifica, e perciò « quasi ascoso ». Cfr. più sotto i par. 10 e 11.

5. Espressione generica tradizionale. Il computo di 1022 stelle osservabili dalla parte di mezzogiorno proviene a Dante da Alfragano.

6. Secondo il libro V della *Fisica* di Aristotele i tre modi fisici (« locale »; qualitativo o « alterativo »; e quantitativo o « aumentativo » sono simboleggiati da questi tre numeri.

7. S'intenda « primo gruppo di libri »; o prima opera. In testa alle opere aristoteliche di scienza naturale si usava collocare il gruppo degli *Octo libri Physicorum* o *Physica*.

5 E per la Galassia ha questo cielo similitudine grande con la Metafisica. Per che è da sapere che di quella Galassia li filosofi hanno avute diverse oppinioni. Ché li Pittagorici dissero che 'l Sole alcuna fiata errò ne la sua via, e, passando per altre parti non convenienti al suo fervore, arse lo luogo per lo quale passò, e rimasevi quella apparenza de l'arsura: e credo che si mossero da la favola di Fetonte, la quale narra 6 Ovidio [8] nel s[econd]o principio del Metamorfoseos. Altri dissero, sì come fu Anassagora e Democrito, che ciò era lume di Sole ripercusso in quella parte, e queste oppinioni con ragioni dimostrative riprovaro [9]. Quello che Aristotile si dicesse non si può bene sapere di ciò, però che la sua sentenza non si truova cotale ne l'una [10] translazione come ne l'altra. 7 E credo che fosse lo errore de li translatori; ché ne la Nuova pare dicere che ciò sia uno ragunamento di vapori sotto le stelle di quella parte, che sempre traggono [11] quelli; e questo non pare avere ragione vera. Ne la Vecchia dice che la Galassia non è altro che moltitudine di stelle fisse in quella parte, tanto picciole che distinguere di qua giù non le potemo, ma di loro apparisce quello albore, lo quale noi chiamiamo Galassia; e puote essere, ché lo cielo in quella parte è più spesso, e però ritiene e ripresenta quello lume. E questa oppinione pare avere, con Aristotile, Avicenna e Tolo- 8 meo. Onde, con ciò sia cosa che la Galassia sia uno effetto di quelle stelle le quali non potemo vedere, se non per lo effetto loro intendiamo quelle cose, e la Metafisica tratti de le prime sustanzie, le quali noi non potemo simigliantemente intendere se non per li loro effetti, manifesto è che 'l Cielo stellato ha grande similitudine con la Metafisica.

9 Ancora: per lo polo che vedemo significa le cose sensibili, de le quali, universalmente pigliandole, tratta la Fisica; e per lo polo che non vedemo significa le cose che sono sanza

8. *Metam.*, II, 35 segg.

9. Può significare *confermarono* e allora si tratterà delle loro proprie opinioni; se s'interpreta *confutarono* si è obbligati di riferire *oppinioni* a quel che precede, *li Pittagorici*.

10. La vecchia traslazione (XII sec.) era commentata da Alberto della Magna; la nuova (circa 1260) da San Tommaso.

11. Si trascinano quei vapori con sé.

materia, che non sono sensibili, de le quali tratta la Metafisica; e però ha lo detto Cielo grande similitudine con l'una scienza e con l'altra. Ancora: per li due movimenti significa 10 queste due scienze. Ché, per lo movimento ne lo quale ogni die si rivolve e fa nova circulazione di punto a punto, significa le cose naturali corruttibili, che cotidianamente compiono loro via, e la loro materia si muta di forma in forma; e di queste tratta la Fisica. E per lo movimento quasi insensi- 11 bile che fa da occidente in oriente per uno grado in cento anni, significa le cose incorruttibili, le quali ebbero da Dio cominciamento di creazione e non averanno fine; e di queste tratta la Metafisica. Però[12] dico che questo movimento si- 12 gnifica quelle, che essa circulazione cominciò e non averebbe fine, ché fine de la circulazione è redire ad uno medesimo punto, al quale non tornerà questo cielo, secondo questo movimento. Ché dal cominciamento del mondo poco più de 13 la sesta parte è volto; e noi siamo già ne l'ultima etade del secolo, e attendemo veracemente la consummazione del celestiale movimento. E così è manifesto che lo Cielo stellato, per molte proprietadi, si può comparare a la Fisica e a la Metafisica.

Lo Cielo cristallino, che per Primo Mobile dinanzi è con- 14 tato[13], ha comparazione assai manifesta a la Morale Filosofia; ché Morale Filosofia, secondo che dice Tommaso[14] sopra lo secondo de l'Etica, ordina noi a l'altre scienze. Ché, 15 sì come dice lo Filosofo[15] nel quinto de l'Etica, «la giustizia legale ordina le scienze ad apprendere, e comanda, perché non siano abbandonate, quelle essere apprese e ammaestrate»; e così lo detto Cielo ordina col suo movimento la cotidiana revoluzione di tutti li altri, per la quale ogni die tutti quelli ricevono [e mandano] qua giù la vertude di tutte

12. Per quanto segue.
13. Chiamato, nella serie dei cieli descritta in II, 3.
14. Nel *Comm. Eth.*, II, 1, 245: «virtutes morales sunt magis notae, et per eas disponimur ad intellectuales». E cfr. anche i paragrafi che seguono.
15. Aristotele, citato approssimativamente secondo il testo del *Commento* di Averroè (cfr. *Comm. Eth.*, I, 2).

16 le loro parti; ché, se la revoluzione di questo non ordinasse ciò, poco di loro vertude qua giù verrebbe o di loro vista. Onde ponemo che possibile fosse questo nono Cielo non muovere [16], la terza parte del Cielo [stellato] sarebbe ancora non veduta in ciascuno luogo de la terra; e Saturno sarebbe quattordici anni e mezzo a ciascuno luogo de la terra celato, e Giove sei anni quasi si celerebbe, e Marte uno anno quasi, e lo Sole centottandadue dì e quattordici ore (dico « dì », cioè tanto tempo quanto misurano cotanti dì), e Venere e Mercurio quasi come lo Sole si celerebbe e mosterrebbe, e la Luna per tempo di quattordici dì e mezzo starebbe ascosa
17 ad ogni gente. E da vero non sarebbe qua giù generazione, né vita d'animale o di piante; notte non sarebbe né die, né settimana né mese né anno, ma tutto l'universo sarebbe di-
18 sordinato, e lo movimento de li altri sarebbe indarno. E non altrimenti, cessando la Morale Filosofia, l'altre scienze sarebbero celate alcuno tempo, e non sarebbe generazione né vita di felicitade, e indarno sarebbero scritte e per antico trovate. Per che assai è manifesto questo cielo sé avere a la Morale Filosofia comparazione.

19 Ancora: lo Cielo empireo per la sua pace simiglia la Divina Scienza [17], che piena è di tutta pace; la quale non soffera lite alcuna d'oppinioni o di sofistici argomenti, per la eccellentissima certezza del suo subietto, lo quale è Dio. E di questa dice Esso [18] a li suoi discepoli: « La pace mia dò a voi, la pace mia lascio a voi », dando e lasciando a loro la sua dot-
20 trina, che è questa scienza di cu' io parlo. Di costei dice Salomone [19]: « Sessanta sono le regine, e ottanta l'amiche concubine; e de le ancille adolescenti non è numero: una è la colomba mia e la perfetta mia ». Tutte scienze chiama regine e drude e ancille; e questa chiama colomba perché è

16. Non muoversi. In questa ipotesi della soppressione del moto nel Primo Mobile Dante postula che gli altri pianeti continuino tuttavia a ruotare intorno alla Terra; per cui sarebbero visibili ad un osservatore soltanto per quella parte di orbita che concerne il suo orizzonte.

17. La scienza delle cose divine. È la Teologia, fondata sulla rivelazione.

18. In *Iohann.*, XIV, 27.

19. *Canticum cant.*, VI, 7.

sanza macula di lite, e questa chiama perfetta perché perfettamente ne fa il vero vedere nel quale si cheta l'anima nostra.

21 E però, ragionata così la comparazione de li cieli a le scienze, vedere si può che per lo terzo cielo io intendo la Rettorica, la quale al terzo cielo simigliata, come di sopra [20] pare [21].

CAPITOLO XV

1 Per le ragionate similitudini [1] si può vedere chi sono questi movitori a cu' io parlo, che sono di quello movitori [2], sì come Boezio e Tullio, li quali con la dolcezza di loro sermone inviarono me, come è detto di sopra [3], ne lo amore, cioè ne lo studio, di questa donna, gentilissima Filosofia, con li raggi de la stella d'oro, la quale è la scrittura di quella: onde in ciascuna scienza la scrittura è stella piena di luce, la quale quella scienza dimostra. 2 E, manifesto questo, vedere si può la vera sentenza del primo verso [4] de la canzone proposta, per [5] la esposizione fittizia e litterale. E per questa medesima esposizione si può lo secondo verso intendere sufficientemente, infino a quella parte dove dice: *Questi mi face una donna guardare.*

3 Ove si vuole sapere che questa donna è la Filosofia; la quale veramente è donna piena di dolcezza, ornata d'onestade, mirabile di savere, gloriosa di libertade, sì come nel terzo trattato, dove la sua nobilitade si tratterà, fia manifesto. 4 E là dove dice: *Chi veder vuol la salute, Faccia che li*

20. Nel cap. XIII, par. 13 e 14.
21. Appare, è manifestato.

1. Le corrispondenze fra cieli e scienze, e quindi fra il terzo cielo e la Rettorica.
2. Per analogia, se le Intelligenze angeliche sono i motori del terzo cielo, gli scrittori eccellenti, quali Boezio e Cicerone, sono i monitori del « cielo » della Rettorica. Quindi gli angeli apostrofati nella canzone corrispondono gli scrittori che avviarono Dante allo studio della filosofia.
3. Nel cap. XII, par. 2-9.
4. Sempre nel significato di « strofa ».
5. Per mezzo del senso letterale che è quello fittizio; una volta stabilito il parallelismo di cui al par. 1, la « vera sentenza » appare anche nella lettera.

occhi d'esta donna miri, li occhi di questa donna sono le sue demonstrazioni, le quali, dritte ne li occhi de lo 'ntelletto, innamorano l'anima, liberata [6] [d]e le condizioni. O dolcissimi e ineffabili sembianti, e rubatori [7] subitani de la mente umana, che ne le mostrazioni de li occhi de la Filosofia appar[it]e, quando essa con li suoi drudi [8] ragiona! Veramente in voi è la salute, per la quale si fa beato chi vi guarda, e
5 salvo da la morte de la ignoranza e da li vizii. Ove si dice: *Sed e' non teme angoscia di sospiri*, qui si vuole intendere: se elli non teme labore di studio e lite di dubitazioni, le quali dal principio de li sguardi di questa donna multiplicatamente surgono, e poi, continuando la sua luce, caggiono, quasi come nebulette matutine a la faccia del sole; e rimane libero e pieno di certezza lo familiare [9] intelletto, sì come l'aere da li raggi meridiani purgato e illustrato.

6 Lo terzo verso ancora s'intende per la sposizione litterale infino là dove dice: *L'anima piange*. Qui si vuole bene attendere ad alcuna moralitade, la quale in queste parole si può notare [10]: che non dee l'uomo, per maggiore amico, dimenticare li servigi ricevuti dal minore; ma se p[u]r seguire si conviene l'uno e lasciar l'altro, lo migliore è da seguire, con alcuna onesta lamentanza l'altro abbandonando, ne la quale
7 dà cagione, a quello che segue, di più amore. Poi dove dice: *De li occhi miei*, non vuole altro dire, se non che forte [11] fu l'ora che la prima demonstrazione di questa donna entrò ne li occhi de lo 'ntelletto mio, la quale fu cagione di questo
8 innamoramento propinquissima [12]. E là dove dice: *le mie pari*, s'intende l'anime libere de le misere e vili delettazioni e de li vulgari costumi, d'ingegno e di memoria dotate. E dice

6. Secondo la dottrina platonica, l'amore libera l'anima dalle condizioni imposte dalla natura agli uomini. Nella linea dello stesso concetto il Petrarca vedrà come «privilegio degli amanti» l'essere «sciolti da tutte qualitati umane» (son. *Io mi rivolgo*, 13 e 14).

7. Che rapiscono con veemenza, che innamorano.

8. Gli innamorati del sapere.

9. Divenuto familiare della Filosofia, e perciò libero dalle nebbie degli inizi.

10. E che sfuggirebbe nella sola spiegazione letterale, presentata nel cap. IX.

11. Dura, difficile.

12. Immediata.

poi: *ancide*; e dice poi: *son morta*; che pare contro a quello che detto è di sopra de la salute di questa donna. E però è da sapere che qui[13] parla l'una de le parti, e là parla l'altra; le quali diversamente litigano, secondo che di sopra è manifesto. Onde non è maraviglia se là dice [« sì »], e qui di[ce « no »], se bene si guarda chi discende e chi sale. 9

Poi nel quarto verso, dove dice: *uno spiritel d'amore*, s'intende uno pensiero che nasce del mio studio. Onde è da sapere che per amore, in questa allegoria, sempre s'intende esso studio, lo quale è applicazione de l'animo innamorato de la cosa a quella cosa. Poi quando dice: *tu vedrai Di sì alti miracoli adornezz*[*a*], annunzia che per lei si vedranno li adornamenti de li miracoli: e vero dice, ché li adornamenti de le maraviglie è vedere le cagioni di quelle, le quali ella dimostra, sì come nel principio de la Metafisica[14] pare sentire lo Filosofo, dicendo che, per questi adornamenti vedere, cominciaro li uomini ad innamorare di questa donna. E di questo vocabulo, cioè « maraviglia », nel seguente trattato più pienamente si parlerà. 10 11

Tutto l'altro che segue poi di questa canzone, sofficientemente è per l'altra esposizione manifesto. E così, in fine di questo secondo trattato, dico e affermo che la donna, di cu' io innamorai appresso lo primo amore, fu la bellissima e onestissima figlia de lo Imperadore de lo universo, a la quale Pittagora[15] pose nome Filosofia. E qui si termina lo secondo trattato, [che è ordinato a sponere la canzone], che per prima vivanda è messa innanzi. 12

13. Qui, al v. 37 della canzone, parla l'antico amore; là, ai vv. 24-26, parla il nuovo; *chi discende* è l'antico amore, che diceva no, cioè di non mirare gli occhi della nuova Donna.

14. Nelle prime due *lectiones* del libro I *Metaphys.* Aristotele descrive ciò che è sapienza in quanto scienza delle cause.

15. Cfr. III, 11, 5.

TRATTATO TERZO

CANZONE SECONDA

Amor, che ne la mente mi ragiona
de la mia donna disïosamente,
move [1] cose di lei meco sovente,
che lo 'ntelletto sovr'esse disvia [2].
5 Lo suo parlar sì dolcemente sona,
che l'anima, ch'ascolta e che lo sente,
dice: « Oh me lassa! ch'io non son possente
di dir [3] quel ch'odo de la donna mia! ».
E certo e' mi conven lasciare in pria,
10 s'io vo' trattar di quel ch'odo di lei,
ciò che lo mio intelletto non comprende;
e, di quel che s'intende
gran parte, perché dirlo non savrei.
Dunque, se le mie rime avran difetto,
15 ch'entreran [4] ne la loda di costei,
di ciò si biasmi il debole intelletto
e 'l parlar nostro, che non ha valore
di ritrar tutto ciò che dice Amore.
Non vede il sol, che tutto 'l mondo gira,
20 cosa tanto gentil, quanto in quell'ora
che luce ne la parte ove dimora
la donna, di cui dire Amor mi face.
Ogni Intelletto [5] di là su la mira,
e quella gente, che qui s'innamora [6],

1. Agita, tratta di.
2. Sottrae ad ogni altro oggetto. Potrebbe anche essere intransitivo, col significato di « si perde » riferito ad *intelletto*. Lo si trova come trans. in *Purg.*, XXVIII, 38-39; e come intr. in *Purg.*, XVI, 82.
3. Ripetere in poesia quello che Amore detta dentro.
4. Si riferisce a *rime*: « le mie rime che ».
5. Creatura angelica, nei cieli; in opposizione a *qui*, sulla terra.
6. Che ha cioè la natura « gentile » che consente l'innamoramento.

ne' lor pensieri la truovano ancora 25
quando [7] Amor fa sentir de la sua pace.
Suo esser tanto a Quei, che lel dà, piace,
che 'nfonde sempre in lei la sua vertute
oltre 'l dimando [8] di nostra natura.
La sua anima pura, 30
chè riceve da Lui questa salute.
Lo manifesta in quel ch'ella conduce [9]:
ché 'n sue bellezze son cose vedute
che li occhi di color dov'ella luce
ne mandan messi al cor pien di desiri, 35
che prendon àire e diventan sospiri.
In lei discende la virtù divina
sì [10] come face in angelo, che 'L vede;
e qual donna gentil questo non crede,
vada con lei e miri li atti sui. 40
Quivi dov'ella parla si dichina
un spirito da ciel, che reca fede
come l'alto valor ch'ella possiede
è oltre [11] quel che si conviene a nui.
Li atti soavi, ch'ella mostra altrui, 45
vanno chiamando Amor ciascuno a prova
in quella voce che lo fa sentire [12].
Di costei si può dire:
gentile è in donna ciò che in lei si trova
e bello è tanto quanto lei simiglia. 50

7. Quando provano l'appagamento che dà l'amare; come sarà spiegato nel cap. VI, « quando più hanno di quello che loro diletta ».

8. Il « debito » della nostra natura; cioè delle sue esigenze e dei suoi limiti (cfr. v. 44).

9. Produce, effettua; vale a dire la bellezza esteriore, le cose vedute, visibili, del suo aspetto corporeo, sono l'effetto della bellezza pura dell'anima che a sua volta le proviene da Dio. I quattro versi che seguono lodano la bellezza del corpo nella terminologia « spirituale » della *Vita Nuova*. Anche il nesso occhi-cuore è quello per cui la bellezza di Beatrice « dà *per li occhi* una dolcezza *al core* Che 'ntender no la può chi no la prova » (son. *Tanto gentile*, cap. XXVI).

10. Direttamente, come negli angeli, che hanno la visione immediata di Dio.

11. Supera la natura umana (cfr. v. 29).

12. Risentire, risvegliare dove è natura gentile, atta a provarlo.

E puossi dir che 'l suo aspetto giova
a consentir [13] ciò che par maraviglia;
onde la nostra fede è aiutata:
però fu tal da etterno ordinata.
55 Cose appariscon ne lo suo aspetto,
che mostran de' piacer di Paradiso;
dico ne li occhi e nel suo dolce riso,
che le vi reca Amor com'a suo loco.
Elle soverchian lo nostro intelletto,
60 come raggio di sole un frale viso [14];
e perch'io non le posso mirar fiso,
mi conven contentar di dirne poco.
Sua bieltà piove fiammelle di foco,
animate d'un spirito gentile
65 ch'è creatore d'ogni pensier bono;
e rompon come trono [15]
li 'nnati vizii, che fanno altrui vile.
Però qual donna sente sua bieltate
biasmar per non parer queta e umile,
70 miri costei, ch'è essemplo d'umiltate!
Questa è colei ch'umilia ogni perverso:
costei pensò Chi mosse l'universo.
Canzone, e' par che tu parli contraro
al dir d'una sorella [16] che tu hai;
75 che questa donna, che tanto umil fai,
ella la chiama fera e disdegnosa.
Tu sai che 'l ciel sempr'è lucente e chiaro,
e quanto in sé, non si turba già mai;
ma li nostri occhi, per cagioni assai,
80 chiaman la stella talor tenebrosa.
Così, quand'ella la chiama orgogliosa,
non considera lei secondo il vero,
ma pur secondo quel ch'a lei parea:

13. Credere, dar fede a.
14. Vista, occhi; umani e deboli, soverchiati dallo splendore del sole.
15. Tuono, folgore.
16. È la ballata *Voi che sapete,* «che parla d'una donna *disdegnosa*» (v. 3); e nella quale il poeta dice di non aver speranza, «così è *fera* donna in sua bietate Questa che sente Amor ne gli occhi sui» (vv. 23-24).

chè l'anima temea,
e teme ancora, sì che mi par fero 85
quantunqu'io veggio là 'v'ella [17] mi senta.
Così ti scusa, se ti fa mestero;
e quando poi a lei ti rappresenta,
dirai: « Madonna, s'ello v'è a grato,
io parlerò di voi in ciascun lato ». 90

Capitolo I

Così come nel precedente trattato si ragiona, lo mio 1 secondo amore prese cominciamento da la misericordiosa [1] sembianza d'una donna. Lo quale amore poi, trovando la mia disposta vita al suo ardore, a guisa di fuoco, di picciolo in grande fiamme s'accese; sì che non solamente vegghiando, ma dormendo, lume [2] di costei ne la mia testa era guidato. E quanto fosse grande lo desiderio che Amore di vedere 2 costei mi dava, né dire né intendere si potrebbe. E non solamente di lei era così disidiroso, ma di tutte quelle persone che alcuna prossimitade avessero a lei, o per familiaritade o per parentela alcuna. Oh quante notti furono, che li occhi 3 de l'altre persone chiusi dormendo si posavano, che li miei ne lo abitaculo [3] del mio amore fisamente miravano! E sì

17. Il suo sembiante, la sua apparenza esteriore mi atterrisce (la ballata si concludeva augurandosi che Amore restasse nascosto in lei, « però che i miei disiri avran vertute Contra 'l disdegno che mi dà tremore ») quando sono al suo cospetto. L'espressione *ove ella mi senta* (invece di *ove io la senta*) deriva da un'ulteriore complicazione dello stato di Dante: la sua completa soggezione, e trasparenza agli occhi della donna.

1. Ordine e ritmo del periodo mostrano che questa è la parola chiave; infatti nella *Vita Nuova*, XXXV, il primo sguardo sulla nuova donna è rivelatore: « vidi una gentile donna giovane e bella molto, la quale da una finestra mi riguardava *sì pietosamente*, quanto a la vista, *che tutta la pietà parea in lei accolta* ». Il capitolo, e relativo sonetto, sono interamente consacrati al tema dell'emozione suscitata dalla « misericordia ».

2. Non c'è traccia di questa figura nel racconto della *Vita Nuova*; essa sembra emanare dalla nuova interpretazione dell'episodio, della donna come simbolo della Filosofia. Ma tutto il passo che ne deriva, sul tema del « sogno », e sulla corrispondenza delle immagini di « fuoco » e di « lume », è intensamente poetico.

3. Nel luogo dove risiedeva: nell'immagine interiore luminosa che il poeta aveva della donna misericordiosa.

come lo multiplicato incendio pur vuole di fuori mostrarsi, che stare ascoso è impossibile, volontade mi giunse di parlare [d']amore, lo quale del tutto tenere non potea. E avvegna che poca podestade io potesse avere di mio consiglio[4], pure in tanto, o per volere d'Amore o per mia prontezza, ad esso m'accostai per più fiate, che io deliberai e vidi che, d'amor parlando, più bello né più profittabile sermone non era che quello nel quale si commendava la persona che s'amava.

E a questo deliberamento tre ragioni m'informaro: de le quali l'una fu lo proprio amore di me[5] medesimo, lo quale è principio di tutti li altri, sì come vede ciascuno. Ché più licito, né più cortese modo di fare a sé medesimo altri[6] onore non è, che onorare l'amico; ché, con ciò sia cosa che[7] intra dissimili amistà essere non possa, dovunque amistà si vede, similitudine s'intende; e dovunque similitudine s'intende, corre comune la loda e lo vituperio. E di questa ragione due grandi ammaestramenti si possono intendere: l'uno si è di non volere che alcuno vizioso si mostri amico, perché in ciò si prende oppinione non buona di colui cui amico si fa[8]; l'altro si è che nessuno dee l'amico suo biasimare palesemente, però che a sé medesimo dà del dito ne l'occhio, se ben si mira la predetta ragione. La seconda ragione fu lo desiderio de la durazione di questa amistade. Onde è da sapere che, sì come dice lo Filosofo nel nono de l'Etica[9], ne l'amistade de le persone dissimili di stato conviene, a conservazione di quella, una proporzione essere intra loro, che la dissimilitudine a similitudine quasi reduca. Sì com'è intra lo signore e lo servo; ché, avvegna che lo servo non possa

4. Ragione; *ad esso* si riferisce a *consiglio*. Benché il sentimento predominasse sulla ragione, tuttavia, tornandovi più volte a meditare anche razionalmente, giunsi alla conclusione che il più bello e profittevole discorso d'amore doveva essere la lode di lei.

5. « Nullo è più amico che l'uomo a sé » è detto in I, 2, 5.

6. Costruito impersonalmente, come in « altri non ha ».

7. Dato che.

8. Si dichiara.

9. ARISTOTELE, *Eth.*, IX, 1, 1260 segg. Ma la teoria aristotelica dell'amicizia è interpretata molto liberamente; e in effetti le amicizie fra persone di stato ineguale sono trattate in *Eth.*, VIII, 3.

simile beneficio rendere a lo signore, quando da lui è beneficiato, dee però rendere quello che migliore può con tanta sollicitudine e franchezza [10], che quello, che è dissimile per sé, si faccia simile per lo mostramento de la buona volontade; la quale manifesta, l'amistade si ferma [11] e si conserva. Per che io, considerando me minore che questa donna, e 9 veggendo me beneficiato da lei, [proposi] di lei commendare secondo la mia facultade, la quale, se non simile è per sé, almeno la pronta volontade mostra; ché, se più potesse, più farei: e così si fa simile a quella di questa gentil donna. La 10 terza ragione fu uno argomento di provedenza [12]; ché, sì come dice Boezio [13], « non basta di guardare pur quello che è dinanzi a li occhi », cioè lo presente, e però n'è data la provedenza che riguarda oltre, a quello che può avvenire. Dico 11 che pensai che da molti, di retro [14] da me, forse sarei stato ripreso di levezza [15] d'animo, udendo me essere dal primo amore mutato; per che, a tôrre via questa riprensione, nullo migliore argomento era che dire quale era quella donna che m'avea mutato. Ché, per la sua eccellenza manifesta, avere 12 si può considerazione de la sua virtude; e per lo 'ntendimento de la sua grandissima virtù si può pensare ogni stabilitade d'animo essere a quella [16] mutabile, e però [17] me non giudicare lieve e non stabile. Impresi dunque a lodare questa donna, e, se non come si convenisse, almeno innanzi quanto io potesse; e cominciai a dire: *Amor, che ne la mente mi ragiona.*

Questa canzone principalmente ha tre parti. La prima 13 è tutto lo primo verso [18], nel quale proemialmente si parla. La seconda sono tutti e tre li versi seguenti, ne li quali si

10. Cfr. I, 8, 14; e anche la teoria sulla spontaneità dell'obbedienza, esposta in I, 7.
11. Si conferma, rafforza.
12. Previdenza.
13. In *De consol. phil.*, II, par. 1, 10, si parla della costanza sostanziale che rimane nell'apparente « levezza d'animo »: «Servavit circa te propriam potius in ipsam sui mutabilitatem constantiam ». E si aggiunge: « Neque enim quod ante oculos situm est suffecerit intueri ».
14. Dopo; i miei posteri.
15. Levità, leggerezza.
16. A confronto di quella.
17. Per conseguenza.
18. Strofa.

tratta quello che dire s'intende, cioè la loda di questa gentile; lo primo de li quali comincia: *Non vede il sol, che tutto 'l mondo gira*. La terza parte è lo quinto e l'ultimo verso, nel quale, dirizzando le parole a la canzone, purgo [19] lei d'alcuna dubitanza. E di queste tre parti per ordine è da ragionare.

Capitolo II

1 Faccendomi dunque da la prima parte, che proemio di questa canzone fu ordinata, dico che dividere in tre parti si conviene: ché prima si tocca la ineffabile condizione di questo tema; secondamente si narra la mia insufficienza a questo perfettamente trattare — e comincia questa seconda parte: *E certo e' mi convien lasciare in pria* —; ultimamente mi scuso da insufficienza, ne la quale non si dee porre a me la colpa, e questo comincio quando dico: *Però, se le mie rime avran difetto*.

2 Dice adunque: *Amor, che ne la mente mi ragiona*; dove principalmente è da vedere chi è questo ragionatore, e che 3 è questo loco nel quale dico esso ragionare [1]. Amore, veramente pigliando e sottilmente considerando, non è altro che unimento [2] spirituale de l'anima e de la cosa amata; nel quale unimento di propia sua natura l'anima corre tosto e 4 tardi, secondo che è libera o impedita. E la ragione di questa naturalitade può essere questa: ciascuna forma sustanziale procede da la sua prima cagione [3], la quale è Iddio, sì come nel libro Di Cagioni è scritto, e non ricevono diversitade per

19. Risolvo alcuni dubbi, chiarisco alcuni passi dubbi.

1. Costruzione infinitiva, non rara nella prosa dantesca: « che egli ragionava ».

2. « Virtù unitiva e concretiva » chiama l'amore San Tommaso in *Comm. de div. nomin.*, IV, 12.

3. Cfr. II, 5, 9; ed *Ep.*, XIII. Il libro *Di Cagioni*, citato più volte nel *Convivio* (III, 6, 4; id., 11; III, 7, 2; IV, 21, 9), nel *Monarchia* (I, 11, 17) e nell'*Ep.*, XIII, è opera in 32 proposizioni erroneamente attribuita nel Medioevo ad Aristotele e commentata da San Tommaso. La frase citata ha riscontro nel commento tomistico alla lect. 9 dove si parla di « causam primam, quae supereminet omnibus rebus »; l'altra frase citata più avanti, sulla diversificazione delle creature, ha riscontro nello stesso commento alla lect. 20.

quella, che è semplicissima, ma per le secondarie cagioni e per la materia in che discende. Onde nel medesimo libro si scrive, trattando de la infusione de la bontà divina: « E fanno[si] diverse le bontadi e li doni per lo concorrimento de la cosa che riceve ». Onde, con ciò sia cosa che ciascuno 5 effetto ritegna de la natura de la sua cagione — sì come dice Alpetragio [4], quando afferma che quello che è causato da corpo circulare d[ee] in alcuno modo circulare essere — ciascuna forma ha essere de la divina natura in alcun modo; non che la divina natura sia divisa e comunicata in quelle, ma da quelle è participata per lo modo quasi che la natura del sole è participata ne l'altre stelle. E quanto la forma è più nobile, 6 tanto più di questa natura tiene; onde l'anima umana, che è forma nobilissima di queste che sotto lo cielo sono generate, più riceve de la natura divina che alcun'altra [5]. E però che 7 naturalissimo è in Dio volere essere — però che, sì come ne lo allegato libro [6] si legge, « prima cosa è l'essere, e anzi a quello nulla è » — l'anima umana essere vuole naturalmente con tutto desiderio; e però che 'l suo essere dipende da Dio e per quello si conserva, naturalmente disia e vuole essere a Dio unita per lo suo essere fortificare. E però [7] che ne le 8 bontadi de la natura de la ragione [8] si mostra la divina, vèn[e] che naturalmente l'anima umana con quelle per via spirituale si unisce, tanto più tosto e più forte quanto quelle più appaiono perfette; lo quale apparimento è fatto secondo che la conoscenza de l'anima è chiara o impedita. E questo 9 unire è quello che noi dicemo amore, per lo quale si può

4. Filosofo ed astronomo arabo del XII sec., noto a Dante forse attraverso Alberto Magno. Il principio in questione è applicato anche in IV, 23, 5.

5. Cfr. « vostra vita sanza mezzo spira La somma beninanza » (*Par.*, VII, 142), e lib. IV, 12, 14 segg.

6. Dante si riferisce al commento tomistico del *De Causis*, lect. 4 e lect. 1.

7. Senso: poiché in tutte le cose buone create si riconosce per mezzo della ragione la bontà divina, l'anima tanto più le ama quanto più esse sono prossime a somigliare a Dio, sono cioè *perfette*.

8. Strumentale (cfr. *Introd.*): per mezzo della ragione. Questo senso sembra confermato dal corollario « lo quale apparimento è fatto secondo che *la conoscenza* dell'anima è chiara o impedita », nonché dall'idea di *ragionare* enunciata nel primo verso della canzone.

conoscere quale[9] è dentro l'anima, veggendo di fuori quelli che ama. Questo amore, cioè l'unimento de la mia anima con questa gentil donna, ne la quale de la divina luce assai mi si mostrava, è quello ragionatore del quale io dico; poi che da lui continui pensieri nasceano, miranti e esaminanti lo valore di questa donna che spiritualmente fatta era con la mia anima una cosa[10].

10 Lo loco nel quale dico esso ragionare[11] si è la mente; ma per dire che sia la mente, non si prende di ciò più intendimento che di prima, e però è da vedere che questa mente
11 propriamente significa. Dico adunque che lo Filosofo nel secondo de l'Anima[12], partendo le potenze di quella, dice che l'anima principalmente hae tre potenze, cioè vivere, sentire e ragionare; e dice anche muovere, ma questa si può col sentire fare una, però che ogni anima che sente, o con tutti i sensi o con alcuno solo, si muove: sì che muovere è una
12 potenza congiunta col sentire. E, secondo che esso dice, è manifestissimo che queste potenze sono intra sé[13] per modo che l'una è fondamento de l'altra; e quella che è fondamento puote per sé essere partita[14], ma l'altra, che si fonda sopra essa, non può da quella essere partita. Onde la potenza vegetativa, per la quale si vive, è fondamento sopra 'l quale si sente, cioè vede, ode, gusta, odora e tocca; e questa vegetativa potenza per sé puote essere anima, sì come vedemo
13 ne le piante tutte. La sensitiva sanza quella essere non puote: non si truova alcuna cosa, che senta, che non viva; e questa sensitiva potenza è fondamento de la intellettiva, cioè de la ragione; e però ne le cose animate mortali la ragionativa potenza sanza la sensitiva non si truova, ma la sensitiva si truova sanza questa, sì come ne le bestie, ne li uccelli, ne'

9. Per la teoria della « similitudine », enunciata in III, 1, 5 e 6.
10. Una sola, una stessa cosa.
11. Cfr. sopra, al par. 2.
12. ARISTOTELE, *De Anima*, II, 3, 2; e il relativo commento di San Tommaso. È la fondamentale distinzione dell'anima in tre categorie vitali, vegetativa (delle piante), sensitiva (dei bruti), razionale (che si aggiunge alle altre due dell'uomo). Cfr. *V. N.*, II, 4-6.
13. Nel loro rapporto reciproco.
14. Per conto suo, indipendente. Come accade nelle piante, che hanno solo la vegetativa.

pesci e in ogni animale bruto vedemo. E quella anima che 14
tutte queste potenze comprende, e perfettissima di tutte l'altre, è l'anima umana, la quale con la nobilitade de la potenza ultima[15], cioè ragione, participa de la divina natura a guisa di sempiterna intelligenzia; però che l'anima è tanto in quella sovrana potenza nobilitata e dinudata da materia, che la divina luce, come in angelo, raggia in quella: e però è l'uomo divino animale da li filosofi chiamato. In questa nobilissima 15
parte de l'anima sono più vertudi, sì come dice lo Filosofo massimamente nel [terzo] de l'Anima, dove[16] dice che in essa è una vertù che si chiama scientifica, e una che si chiama ragionativa o vero consigliativa, e con questa sono certe vertudi — sì come in quello medesimo luogo Aristotile dice sì come la vertù inventiva e giudicativa. E tutte queste 16
nobilissime vertudi, e l'altre che sono in quella eccellenti[ssim]a potenza, si chiama, insieme, con questo vocabulo del quale si volea sapere che fosse, cioè « mente ». Per che è manifesto che per mente s'intende questa ultima e nobilissima parte de l'anima.

E che ciò fosse lo 'ntendimento, si vede: ché solamente 17
de l'uomo e de le divine sustanze questa mente si predica[17], sì come per Boezio[18] si puote apertamente vedere; che prima la predica de li uomini, ove dice a la Filosofia: « Tu e Dio, che ne la mente [te] de li uomini mise », poi la predica di Dio, quando dice a Dio: « Tutte le cose produci da lo superno essemplo, tu, bellissimo, bello mondo ne la mente portante ». Né mai d'animale bruto predicata fue, anzi[19] di molti uomini, 18
che de la parte perfettissima paiono defettivi, non pare potersi né doversi predicare; e però quelli cotali sono chiamati ne la gramatica[20] « amenti » e « dementi », cioè sanza mente.

15. Massima.

16. *De Anima*, III, lez. 2.; e il commento tomistico al lib. III; lect. 4, 630 e 10, 728. Le virtù scientifica, ragionativa, giudicativa, ecc. costituiscono la potenza intellettiva, che Dante definisce con la parola « mente ».

17. Si considera come predicato di; si attribuisce solo all'uomo e alle divine sustanze.

18. In *De consol. phil.*, I, par. 4, 5: « Tu mihi et qui te sapientium mentibus insernit deus »; e III, metr. 9, 6-8.

19. E persino.

20. In latino.

19 Onde si puote omai vedere che è mente: che è quella fine e preziosissima parte de l'anima che è deitade [21]. E questo è il luogo dove dico che Amore mi ragiona de la mia donna.

CAPITOLO III

1 Non sanza cagione dico che questo amore ne la mente mia fa [1] la sua operazione; ma ragionevolmente ciò si dice, a dare a intendere quale amore è questo per lo loco [2] nel 2 quale adopera. Onde è da sapere che ciascuna cosa, come detto è di sopra [3], per la ragione di sopra mostrata ha 'l suo speziale amore. Co[me] le corpora simplici [4] hanno amore naturato in sé a lo [5] luogo proprio — e però la terra sempre discende al centro, lo fuoco ha [amore naturato a] la circunferenza di sopra, lungo lo cielo de la Luna, e però sempre 3 sale a quello —, le corpora composte prima, sì come sono le minere [6], hanno amore a lo luogo dove [7] la loro generazione è ordinata, e in quello crescono e a quello [devono] vigore e potenza; onde vedemo la calamita [8] sempre da la parte de 4 la sua generazione ricevere vertù. Le piante, che sono prima [9] animate, hanno amore a certo luogo più manifestamente, secondo che la complessione richiede; e però vedemo certe

21. La parte più partecipe della natura divina (cfr. par. 5, 6).

1. Agisce, opera; perché è amore di natura intellettuale, « amore a la veritade » come lo chiamerà sotto, al par. 11.

2. Per deduzione, menzionando qual è la sede dove opera.

3. III, 2, 5 segg.; la « ragione di sopra mostrata » è il partecipare più o meno della divinità nelle varie creature.

4. Gli elementi, terra, aria, acqua, fuoco.

5. Verso; « amore a » significa tendenza, come la tendenza a salire caratteristica del fuoco. Così nel *Purg.*: « ...come 'l foco movesi in altura Per la sua forma ch'è nata a salire Là dove più in sua matera dura » (XVIII, 28 segg.).

6. I minerali.

7. Nel luogo che, nell'ordine universale, spetta loro; dove sono nate.

8. Probabilmente si allude alla virtù magnetica che fa volgere il ferro calamitato nella direzione del cielo della stella polare. Nel *Par.* Dante si serve di questa immagine: « si mosse voce, che l'ago a la stella Parer mi fece in volgermi al suo dove » (XII, 29-30).

9. Fra le creature viventi; dopo gli elementi e i corpi composti inanimati.

L'esordio della canzone *Amor che nella mente* nella silloge dantesca curata dal Boccaccio

(Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Chigiano L.V. 176, C², fol. 35 r).

piante lungo l'acque quasi cantarsi [10], e certe sopra li gioghi de le montagne, e certe ne le piagge e dappiè monti; le quali, se si transmutano, o muoiono del tutto o vivono quasi triste, sì come cose disgiunte dal loro amico. Li animali bruti hanno 5 più manifesto amore non solamente a li [luoghi], ma l'uno l'altro vedemo amare. Li uomini hanno loro proprio [11] amore a le perfette e oneste [12] cose. E però che l'uomo — avvegna che [13] una sola sustanza sia tutta [sua] forma per la sua nobilitade — ha in sé natura divina, queste cose [e] tutti questi amori puote avere, e tutti li ha. Ché per la natura 6 del simplice corpo, che ne lo subietto signoreggia, naturalmente ama l'andare in giuso [14]; e però, quando in su muove lo suo corpo, più s'affatica. Per la natura seconda del corpo misto, ama lo luogo de la sua generazione, e ancora lo tempo; e però ciascuno naturalmente è di più virtuoso corpo ne lo luogo dove è generato e nel tempo de la sua generazione che in altro. Onde si legge ne le storie d'Ercule — e ne l'Ovidio [15] 7 Maggiore e in Lucano e in altri poeti — che, combattendo con lo gigante che si chiamava Anteo, tutte volte che lo gigante era stanco e elli ponea lo suo corpo sopra la terra disteso, o per sua volontà o per forza d'Ercule, forza e vigore interamente de la terra in lui resurgea, ne la quale e de la quale era esso generato. Di che accorgendosi Ercule, a la 8 fine prese lui e, stringendo quello e levatolo da la terra, tanto lo tenne sanza lasciarlo a la terra ricongiungere, che

10. Può essere una figura per esprimere la felicità delle piante amanti dell'umido quando si trovano presso l'acqua, e troverebbe corrispondenza nel *quasi triste* che segue, là dove si suppone che vengano tolte da tale loro ambiente favorevole. Sono state vane le nostre ricerche per una attestazione di *cantarsi* derivato da *canto* « angolo, quartiere », come in *rincantucciarsi* da *cantuccio*.

11. Secondo l'anima razionale, propria, fra le creature viventi, solo degli uomini.

12. Probabile endiadi, perfettamente virtuose.

13. Per quanto la sua propria superiorità provenga da una sola sostanza, specificamente umana.

14. La gravità, che rappresenta la tendenza caratteristica anche dell'uomo in quanto « simplice corpo ».

15. Cfr. *Metam.*, IX, 183-184; LUCANO, *Phars.*, IV, 597-660. Anteo compare nell'*Inf.*, XXXI, vv. 100 segg.

lo vinse per soperchio [16] e uccise. E questa battaglia fu in Africa, secondo le testimonianze de le scritture.

9 E per la natura terza, cioè de le piante, ha l'uomo amore a certo cibo, non in quanto è sensibile, ma in quanto è notribile; e quello cotale cibo fa l'opera di questa natura perfettissima, e l'altro non così, ma falla imperfetta. E però vedemo certo cibo fare li uomini formosi e membruti e bene vivacemente colorati, e certi fare lo contrario di questo.

10 E per la natura quarta, de li animali, cioè sensitiva, hae l'uomo altro amore, per lo quale ama secondo la sensibile apparenza, sì come bestia; e questo amore ne l'uomo massimamente ha mestiere di rettore [17] per la sua soperchievole operazione ne lo diletto massimamente del gusto e del tatto.

11 E per la quinta e ultima natura, cioè vera umana o, meglio dicendo, angelica, cioè razionale, ha l'uomo amore a la veritade e a la vertude; e da questo amore nasce la vera e perfetta amistade, de l'onesto tratta, de la quale parla lo Filosofo ne l'ottavo de l'Etica [18], quando tratta de l'amistade.

12 Onde, acciò [19] che questa natura si chiama mente, come di sopra è mostrato, dissi *Amore* ragionare *ne la mente*, per dare ad intendere che questo amore era quello che in quella nobilissima [20] natura nasce, cioè di veritade e di vertude, e per ischiudere [21] ogni falsa oppinione da me, per la quale fosse sospicato lo mio amore essere per sensibile dilettazione. Dico poi *disïosamente*, a dare ad intendere la sua continuanza

13 e lo suo fervore. E dico: « move sovente cose che fanno disviare lo 'ntelletto ». E veramente dico; però che li miei pensieri, di costei ragionando, molte fiate voleano cose conchiudere di lei, che io non le potea intendere, e smarrivami sì che quasi parea di fuori alienato: come chi guarda col viso [22] [an]co 'n una retta linea, prima, vede le cose prossime

16. Con la sua maggior forza.
17. Bisogno di regola, per evitare gli eccessi.
18. Il commento di San Tommaso ad *Eth.*, 8, 3, precisa che l'amicizia perfetta è caratterizzata dall'*onesto*, dalla virtù (« talia sunt bona honesta, qua et sint bona simpliciter et sunt delectabilia et utilia », n. 1580).
19. Per ciò, poiché.
20. Relativo; la più nobile di tutte le altre.
21. Escludere.
22. Con la vista.

chiaramente; poi, procedendo, meno le vede chiare; poi, più oltre, dubita; poi, massimamente oltre procedendo, lo viso disgiunto [23], nulla vede.

14 E quest'è l'una ineffabilitade [24] di quello che io per tema ho preso; e, consequentemente, narro l'altra, quando dico: *Lo suo parlare*. E dico che li miei pensieri — che sono parlare d'Amore — «son[an sì dolci»] che la mia anima, cioè lo mio affetto, arde di potere ciò con la lingua narrare; e perché dire nol posso, dico che l'anima se ne lamenta dicendo: *lassa! ch'io non son possente*. 15 E questa è l'altra ineffabilitade; cioè che la lingua non è di quello che lo 'ntelletto vede, compiutamente seguace. E dico *l'anima ch'ascolta e che lo sente*: «ascoltare», quanto a le parole, e «sentire» quanto a la dolcezza del suono.

Capitolo IV

1 Quando ragionate sono le due ineffabilitadi di questa matera, conviensi procedere a ragionare le parole che narrano la mia insufficienza. Dico adunque che la mia insufficienza procede doppiamente, sì come doppiamente trascende l'altezza di costei, per lo modo che detto è. 2 Ché a me conviene lasciare per povertà d'intelletto molto di quello che è vero di lei, e che quasi ne la mia mente raggia, la quale come corpo diafano riceve quello non terminando; e questo dico in quella seguente particula: *E certo e' mi conven lasciare in pria*. 3 Poi quando dico: *E di quel che s'intende*, dico che non pur a quello che lo mio intelletto non sostiene, ma eziandio a quello che io intendo sufficiente non [sono], però che la lingua mia non è di tanta facundia che dire potesse ciò che nel pensiero mio se ne ragiona; per che è da vedere che, a rispetto de la veritade, poco fia quello che dirà. E ciò risulta in grande loda

23. Staccato, troppo lontano dalla cosa guardata; perso di vista.

24. Due sono le ragioni per cui è «ineffabile» il tema assunto: l'intelletto del poeta non arriva a concepire la perfezione di lei, e la sua lingua non arriva a rappresentare quel che egli prova. Ciò sarà sviluppato nel capitolo seguente.

di costei, se bene si guarda, ne la quale principalmente s'intende; e quella orazione si può dir bene che vegna da la fabrica [1] del rettorico, ne la quale ciascuna parte pone mano
4 a lo principale intento. Poi quando dice: *Però, se le mie rime avran difetto,* escusomi da una colpa de la quale non deggio essere colpato [2], veggendo altri le mie parole essere minori che la dignitade di questa [3]; e dico che, se difetto fia ne le mie rime, cioè ne le mie parole che a trattare di costei sono ordinate, di ciò è da biasimare la debilitade de lo 'ntelletto e la cortezza del nostro parlare, lo quale [per lo] pensiero è vinto, sì che seguire lui non puote a pieno, massimamente là dove lo pensiero nasce da amore, perché quivi l'anima profondamente più che altrove s'ingegna.

5 Potrebbe dire alcuno: «tu scusi [e accusi] te insiememente»; ché argomento di colpa è, non purgamento, in quanto la colpa si dà a lo 'ntelletto e al parlare che è mio; ché — sì come, s'elli è buono, io deggio di ciò essere lodato, in quanto è così — s'elli è defettivo, deggio essere biasimato. A ciò può brievemente rispondere che non m'accuso, ma iscuso
6 veramente. E però è da sapere, secondo la sentenza del Filosofo nel terzo de l'Etica [4], che l'uomo è degno di loda e di vituperio solo in quelle cose che sono in sua podestà di fare o di non fare; ma in quelle ne le quali non ha podestà, non merita né vituperio né loda, però che l'uno e l'altro è da rendere ad altrui, avvegna che le cose siano parte de l'uomo
7 medesimo. Onde noi non dovemo vituperare l'uomo perché sia del corpo, da sua nativitade, laido, però che non fu in sua podestà farsi bello; ma dovemo vituperare la mala disposizione de la materia, onde esso è fatto, che fu principio del peccato de la natura. E così non dovemo lodare l'uomo per biltade che abbia da sua nativitade ne lo suo corpo, ché non fu ello di ciò fattore, ma dovemo lodare l'artefice, cioè la natura umana, che tanta bellezza produce ne la sua ma-

1. Vero centro di fabbricazione: quell'orazione in cui tutto converge all'intento è veramente fatta da maestro.
2. Incolpato; accusato.
3. Donna.
4. La frase è ripresa da SAN TOMMASO, *Comm. Eth.*, III, 1, n. 383.

teria, quando impedita da esso non è. E però disse bene lo prete a lo 'mperadore, che ridea e schernia la laidezza del suo corpo: « Dio è segnore: esso fece noi e non essi noi »; e sono queste parole del Profeta [5], in uno verso del Saltero scritte, né più né meno come ne la risposta del prete. E però veggiano li cattivi malnati [6] che pongono lo studio loro in azzimare la loro [persona, e non in adornare la loro] operazione, che dee essere tutta con onestade, che non è altro a fare che ornare l'opera d'altrui e abbandonare la propria. 8

Tornando adunque al proposito, dico che nostro intelletto, per difetto de la vertù da la quale trae quello ch'el vede, che è virtù organica, cioè la fantasia [7], non puote a certe cose salire — però che la fantasia nol puote aiutare, ché non ha lo di che — sì come sono le sustanze partite da materia; de le quali se alcuna considerazione avere potemo, intendere non le potemo, né comprendere perfettamente. E di ciò non è l'uomo da biasimare, ché non esso, dico, fue di questo difetto fattore, anzi fece ciò la natura universale, cioè Iddio, che volse in questa vita privare noi da questa luce; che, perché elli lo si facesse, presuntuoso sarebbe a ragionare [8]. Sì che, se la mia considerazione mi transportava in parte dove la fantasia venia meno a lo 'ntelletto, se io non potea intendere, non sono da biasimare. Ancora: è posto fine al nostro ingegno, a ciascuna sua operazione, non da noi ma da l'universale natura; e però è da sapere che più ampi sono li termini de lo 'ngegno [a pensare] che a parlare, e più ampi 9 10 11

5. *Ps.*, 99. Questo aneddoto è narrato come accaduto all'imperatore Arrigo II il Santo da Vincenzo di Beauvais (*Spec. hist.*, l. 25, c. 12).

6. I poveretti che sono nati con difetti fisici.

7. Nel *Par.* si dice: « E se le fantasie nostre son basse A tanta altezza, non è maraviglia; Ché sopra 'l sol non fu occhio ch'andasse » (X, 46-48). Il senso dell'ineffabilità di soggetti puramente spirituali come Dio, gli angeli, l'anima razionale, è caratteristico del pensiero di Dante. Esso si esprime già nella *Vita Nuova*; e qui nel *Convivio* compare a più riprese per es.: III, 3, 12, 15; III, 4, 4; III, 15, 6-10. Tali cose l'uomo, in vita, può solo desiderare di conoscere; la partizione fra ciò che gli è accessibile intellettualmente e ciò che solo la grazia, la salvezza eterna gli rivela, corrisponde al rapporto fra Virgilio e Beatrice nella *Commedia*.

8. La limitatezza degli intelletti creati è tuttavia posta in rapporto con la maggiore o minore distanza dall'*Intelligenza prima*, in IV, 21, 5.

12 a parlare che ad accennare [9]. Dunque se 'l pensiero nostro, non solamente quello che a perfetto intelletto non viene, ma eziandio quello che a perfetto intelletto si termina, è vincente del parlare, non semo noi da biasimare, però che non 13 semo di ciò fattori. E però manifesto me veramente scusare, quando dico: *Di ciò si biasmi il debole intelletto E 'l parlar nostro, che non ha valore Di ritrar tutto ciò che dice Amore*; ché assai si dee chiaramente vedere la buona volontade, a la quale aver si dee rispetto ne li meriti umani. E così omai s'intenda la prima parte principale di questa canzone, che corre mo per mano.

Capitolo V

1 Quando, ragionando per la prima parte, aperta è la sentenza [1] di quella, procedere si conviene a la seconda; de la quale, per meglio vedere, tre parti se ne vogliono fare, secondo che in tre versi [2] si comprende: ché ne la prima parte io commendo questa donna interamente e comunemente [3], sì ne l'anima come nel corpo; ne la seconda discendo a laude speziale de l'anima; ne la terza a laude speziali del corpo. 2 La prima parte comincia: *Non vede il sol, che tutto 'l mondo gira*; la seconda comincia: *In lei discende la virtù divina*; la terza comincia: *Cose appariscon ne lo suo aspetto*; e queste parti secondo ordine sono da ragionare.

3 Dice adunque: *Non vede il sol, che tutto 'l mondo gira*; dove è da sapere, a perfetta intelligenza avere, come lo mondo dal sole è girato [4]. Prima dico che per lo mondo io non intendo qui tutto 'l corpo de l'universo, ma solamente questa parte del mare e de la terra, seguendo la volgare voce, ché così s'usa chiamare; onde dice alcuno: « quelli hae

9. Rappresentare senza parole, servendosi dei gesti. L'ingegno è sempre più limitato nelle sue possibilità quando si viene dal pensare al parlare, e dal parlare al rappresentare con gesti; se le parole sono meno penetranti e precise del pensiero, i gesti sono ancora meno precisi delle parole.

1. Il significato che vuole esprimere.
2. La seconda, terza, e quarta strofa.
3. Complessivamente, nell'anima e nel corpo.
4. Circuito nel descrivere la sua orbita.

tutto lo mondo veduto», dicendo parte del mare e de la terra. Questo mondo volse Pittagora, e li suoi seguaci, dicere 4 che fosse una de le stelle e che un'altra a lei fosse opposita, così fatta, e chiamava quella Anti[cth]ona [5]; e dicea ch'erano ambe in una spera che si volvea da occidente in oriente, e per questa revoluzione si girava lo sole intorno a noi, e ora si vedea e ora non si vedea. E dicea che 'l fuoco era nel 5 mezzo di queste, ponendo quello essere più nobile corpo che l'acqua e che la terra, e ponendo lo mezzo nobilissimo intra li luoghi de li quattro corpi simplici; e però dicea che 'l fuoco, quando parea salire, secondo lo vero al mezzo discendea. Platone fu poi d'altra oppinione, e scrisse in uno suo libro, 6 che si chiama Timeo, che la terra col mare era bene lo mezzo di tutto, ma che 'l suo tondo tutto si girava a torno al suo centro, seguendo lo primo movimento del cielo, ma tarda molto per la sua grossa matera e per la massima distanza da quello. Queste oppinioni sono riprovate per false nel secondo [6] 7 De Celo et Mundo da quello glorioso filosofo al quale la natura più aperse li suoi segreti; e per lui quivi è provato questo mondo, cioè la terra, stare in sé stabile e fissa in sempiterno. E le sue ragioni, che Aristotile dice a rompere costoro e affermare la veritade, non è mia intenzione qui narrare, perché assai basta a la gente, a cu' io parlo, per la sua grande autoritade sapere che questa terra è fissa e non si gira, e che essa col mare è centro del cielo.

Questo cielo si gira intorno a questo centro continua- 8 mente, sì come noi vedemo; ne la cui girazione conviene di necessitade essere due poli fermi, e uno cerchio equalmente distante da quelli, che massimamente giri. Di questi due poli, l'uno è manifesto quasi a tutta la terra discoperta [7], cioè questo settentrionale [8]; l'altro è quasi a tutta la discoperta terra celato, cioè lo meridionale. Lo cerchio che nel mezzo di questi s'intende [9], si è quella parte del cielo sotto la quale

5. Cioè Antiterra.
6. In vari luoghi del libro II del *De Caelo* di Aristotele, da cui sono tratte anche le teorie dei Pitagorici e di Platone menzionate sopra.
7. Emersa dalle acque del mare.
8. È il polo celeste segnato dalla stella Polare.
9. S'immagina.

9 si gira lo sole quando va con l'Ariete e con la Libra [10]. Onde è da sapere che, se [11] una pietra potesse cadere da questo nostro polo, ella cadrebbe là oltre nel mare Oceano, a punto in su quel dosso del mare dove, se fosse uno uomo, la stella li sarebbe sempre in sul mezzo del capo (e credo che da Roma a questo luogo, andando diritto per tramontana, sia spazio quasi di dumila secento miglia, o poco dal più al
10 meno). Imaginando adunque, per meglio vedere, in questo luogo ch'io dissi sia una cittade e abbia nome Maria [12], dico ancora che se da l'altro polo, cioè meridionale, cadesse una pietra, ch'ella caderebbe in su quel dosso del mare Oceano ch'è a punto in questa palla opposito a Maria (e credo che da Roma, là dove caderebbe questa seconda pietra, diritto andando per lo mezzogiorno, sia spazio di settemila cinque-
11 cento miglia, o poco dal più al meno). E qui imaginiamo un'altra cittade, che abbia nome Lucia; ed ispazio, da qualunque lato si tira la corda, di diecimila dugento miglia èli tra l'una e l'altra: mezzo [13] lo cerchio di tutta questa palla; sì che li cittadini di Maria tengono le piante contr'a le piante
12 di quelli di Lucia. Imaginisi anco uno cerchio in su questa palla, che sia in ciascuna parte sua tanto lungi [14] da Maria quanto da Lucia. Credo che questo cerchio — secondo ch'io comprendo per le sentenze de li astrologi, e per quella d'Alberto [15] de la Magna nel libro de la Natura de' luoghi e de le proprietadi de li elementi, e anco per la testimonianza di Lucano nel nono suo libro — dividerebbe questa terra discoperta dal mare Oceano, là nel mezzodie, quasi per tutta

10. Cioè al principio della primavera e dell'autunno.

11. S'immagina un filo a piombo dalla stella Polare, e dal polo antartico, per stabilire la posizione dei due poli terrestri. La loro distanza è calcolata in 10.100 miglia (2.600 da Roma al Nord, 7.500 da Roma al Sud) poi dichiarata in 10.200, che è la cifra enunciata da Alfragano.

12. Suona particolarmente poetico che Dante scelga, a designare quequeste due città immaginarie, i nomi delle due donne che nel canto II dell'*Inferno* sono le promotrici celesti del salvataggio del poeta smarrito.

13. 10.200 miglia sono cioè la metà della circonferenza intera che passa fra i due poli terrestri.

14. Equidistante: questo cerchio è l'equatore. Il termine di Equatore è adoperato in *Purg.*, IV, 79-81.

15. In *De natura locorum*, I, 9.

l'estremità del primo climate[16], dove sono intra l'altre genti li Garamanti — che stanno quasi sempre nudi — a li quali venne Catone col popolo di Roma, la segnoria di Cesare fuggendo.

Segnati questi tre luoghi[17] sopra questa palla, leggiermente si può vedere come lo sole la gira. Dico adunque che 'l cielo del sole si rivolge da occidente in oriente non dirittamente contr'a lo movimento diurno, cioè del die e de la notte, ma tortamente contr'a quello; sì che 'l suo mezzo[18] cerchio, che equalmente è 'ntra li suoi poli, nel quale è lo corpo del sole, sega[19] in due parti opposite lo [mezzo] cerchio de li due primi poli, cioè nel principio de l'Ariete e nel principio de la Libra, e partesi per due archi da esso, uno ver settentrione e un altro ver mezzogiorno. Li punti [di mezzo] de li quali archi si dilungano equalmente dal primo cerchio, da ogni parte, per ventitré gradi e uno punto più; e l'uno punto è lo principio del Cancro, e l'altro è lo principio del Capricorno. Però conviene[20] che Maria ve[g]ga nel principio de l'Ariete, quando lo sole va sotto lo mezzo cerchio de li primi poli, esso sole girar lo mondo intorno giù a la terra, o vero al mare, come una mola de la quale non paia più che mezzo lo corpo suo; e questa veggia venire montando a guisa d'una vite d'intorno, tanto che compia novanta e

13

14

16. Secondo Alberto della Magna il primo clima va dall'equatore al 16° grado compreso; il secondo fino al 20°; il terzo fino al 30°; i seguenti, rispettivamente al 36°; al 41°, ⅓; al 45°, ⅓; al 48°. Nella concezione adottata da Dante l'emisfero meridionale è interamente occupato dal mare, salvo per l'isola del Purgatorio. I Saramanti sono i *Garamantes*, popolo leggendario per cui cfr. VIRGILIO, *Aen.*, IV, 198 e VI, 795; LUCANO, *Phars.*, IV, 334; nel Medioevo erano spesso menzionati anche per indicare spiriti immaginari (cfr. PRATI, «Lingua Nostra», XI, 46-47 e XV, 75, e SCAGLIONE, id., XII, 43). Nel *Monarchia* sono menzionati come abitanti sotto l'equinozio, in clima caldissimo, dove il giorno è di durata uguale alla notte (I, 14).

17. I poli e l'equatore.

18. Mediano, fra i poli del cielo con cui orbita il Sole.

19. Interseca e divide. Il cielo del Sole girando obliquamente, il suo equatore interseca l'equatore dei poli celesti nei punti equinoziali, e forma così due archi, uno a Nord e uno a Sud dell'equatore celeste. Tali archi hanno il rispettivo apogeo a una distanza di gradi 23½ dall'equatore: uno è situato al primo punto del Cancro, l'altro al primo punto del Capricorno.

20. Il polo Nord, al principio della primavera, vedrà il sole girare bassissimo rasente alla terra, come una mezza ruota di mola; e poi lo vedrà salire grado a grado, come sulla spirale di una vite, mentre compie un po' più di 91 circonvoluzioni (cioè per tre mesi).

15 una rota [21] e poco più. E quando queste rote sono compiute, lo suo montare è a Maria [22] quasi tanto quanto esso monta a noi ne la mezza terra [23], [quando] 'l giorno è de la mezza notte iguale; e se uno uomo fosse dritto in Maria e sempre al sole volgesse lo viso, vederebbesi quello andare ver lo
16 braccio destro [24]. Poi per la medesima via par discendere altre novanta e una rota e poco più, tanto ch'elli gira intorno giù a la terra, o vero al mare, sé non tutto mostrando; e poi si cela e comincialo a vedere Lucia, lo quale montare e di-
17 scendere intorno a sé allor vede con altrettante rote quante vede Maria. E se uno uomo fosse in Lucia dritto, sempre che volgesse la faccia in ver lo sole, vederebbe quello andarsi nel braccio sinistro. Per che si può vedere che questi luoghi hanno un dì [25] l'anno di sei mesi; e una notte d'altrettanto tempo; e quando l'uno ha lo giorno, e l'altro ha la notte.
18 Conviene anche che lo cerchio [26] dove sono li Garamanti, come detto è, in su questa palla, veggia lo sole a punto sopra sé girare, non a modo di mola, ma di r[o]ta; la quale non può in alcuna parte vedere se non mezza, quando va sotto l'Ariete. E poi lo vede partire da sé e venire verso Maria novanta e uno die e poco più, e per altrettanti a sé tornare; e poi, quando è tornato, va sotto la Libra, e anche si parte e va ver Lucia novanta e uno dì e poco più, e in altrettanti
19 ritorna. E questo luogo, lo quale tutta la palla cerchia, sempre ha lo die iguale con la notte, o di qua o di là che 'l sole li vada; e due volte l'anno ha la state grandissima di calore, e due piccioli verni.

20 Conviene anche che li due spazii, che sono in mezzo de le due cittadi imaginate e lo [cerchio] del mezzo, veggiano

21. Giro intorno alla Terra, circonvoluzione di 24 ore.

22. La sua altezza sull'orizzonte del polo Nord (*Maria*).

23. Nelle regioni temperate, intermedie fra l'equatore e il polo Nord, nel solstizio d'inverno, quando la durata del giorno è uguale alla metà della durata della notte.

24. Giacché nel nostro emisfero l'ovest è a destra se si guarda verso il sole. Viceversa, nell'emisfero meridionale il percorso del sole appare contrario. Nel *Purg.* questa nozione è applicata: «Li occhi prima drizzai ai bassi liti; Poscia li alzai al sole, e ammirava Che da sinistra n'eravam feriti» (IV, 55-57) e poi ampiamente spiegata (ivi, 58-84).

25. A ogni polo si ha sei mesi di giorno e sei mesi di notte.

26. L'equatore; cfr. par. 12.

lo sole disvariatamente, secondo che sono remoti e propinqui questi luoghi; sì come omai, per quello che detto è, puote vedere chi ha nobile ingegno, al quale è bello un poco di fatica lasciare. Per che vedere omai si puote, che, per lo divino provedimento, lo mondo è sì ordinato che, volta [27] la spera del sole e tornata a uno punto, questa palla, dove noi siamo, in ciascuna parte di sé riceve tanto tempo di luce quanto di tenebre. O ineffabile sapienza che così ordinasti, quanto è povera la nostra mente a te comprendere! E voi, a cui utilitade e diletto io scrivo, in quanta cechitade [28] vivete, non levando li occhi suso a queste cose, tenendoli fissi nel fango de la vostra stoltezza!

21

22

Capitolo VI

Nel precedente capitolo è mostrato per che modo lo sole gira; sì che omai si puote procedere a dimostrare la sentenza de la parte a la quale [1] s'intende. Dico adunque che, in questa parte, prima comincio a commendare questa donna per comparazione a l'altre cose; e dico che 'l sole, girando lo mondo, non vede alcuna cosa così gentile come costei; per che segue che questa sia, secondo le parole, gentilissima di tutte le cose che 'l sole allumina. E dice: *in quell'ora*; onde è da sapere che « ora » per due modi si prende da li astrologi. L'uno [2] si è che del die e de la notte fanno ventiquattr'ore, cioè dodici del die e dodici de la notte, quanto che 'l die sia

1

2

27. Avendo il sole compiuto il suo giro annuale.

28. Cecità. L'entusiasmo per l'ordine dell'universo ricompare, in una interpretazione metafisica della distribuzione della luce, nel canto X del *Par.*: « Vedi come da indi si dirama L'oblico cerchio che i pianeti porta, Per sodisfare al mondo che li chiama. E se la strada lor non fosse torta, Molta virtù nel ciel sarebbe in vano, E quasi ogni potenza qua giù morta; E se dal dritto più o men lontano Fosse il partire, assai sarebbe manco E giù e su de l'ordine mondano » (13-21).

1. Cioè la lode integrale della donna (cfr. III, 5, 1).

2. Le ore *equali* sono quelle ottenute dividendo in 24 parti la durata dell'intero ciclo giorno-notte; le ore *temporali* sono 12 diurne e 12 notturne, e perciò variano secondo la lunghezza del giorno nelle varie stagioni. Agli equinozi, essendo giorno e notte di durata equivalente, le due categorie coincidono.

grande o picciolo; e queste ore si fanno picciole e grandi nel dì e ne la notte, secondo che il dì e la notte cresce e menoma. E queste ore usa la Chiesa, quando dice Prima, Terza, Sesta
3 e Nona, e chiamasi ore temporali. L'altro modo si è che, faccendo del dì e de la notte ventiquattr'ore, tal volta ha lo die le quindici ore e la notte le nove; tal volta ha la notte le sedici e lo die le otto, secondo che cresce e menoma lo die e la notte; e chiamansi ore equali. E ne lo equinozio sempre queste e quelle, che temporali si chiamano, sono una cosa; però che, essendo lo dì equale de la notte, conviene così avvenire.

4 Poi quando dico: *Ogni Intelletto di là su la mira*, commendo lei, non avendo rispetto ad altra cosa. E dico che le Intelligenze del cielo la mirano, e che la gente di qua giù gentile pensano di costei, quando [3] più hanno di quello che loro diletta. E qui è da sapere che ciascuno Intelletto di sopra, secondo ch'è scritto nel libro de le Cagioni [4], conosce
5 quello che è sopra sé e quello che è sotto sé. Conosce adunque Iddio sì come sua cagione, conosce quello che è sotto sé sì come suo effetto; e però che Dio è universalissima cagione di tutte le cose, conoscendo Lui, tutte le cose conoscono [5] sì, secondo [6] lo modo de la Intelligenza. Per che tutte le Intelligenze conoscono la forma umana in quanto ella è per intenzione regolata ne la divina mente; e massimamente conoscono quella [le] Intelligenz[e] motric[i], però che sono spezialissime cagioni di quella e d'ogni forma genera[ta], e conoscono quella perfettissima, tanto quanto essere puote,
6 sì come loro regola ed essemplo. E se essa umana forma,

3. « Quando più hanno di pace » sarà detto al par. 8; nella *Canzone*, più esplicitamente: « Quando Amor fa sentir de la sua pace » (v. 26).

4. *De causis*, lec. 8, illustrato da San Tommaso nel suo commento, e in *S. Contra gent.*, II, 98.

5. Accordato a senso con il soggetto dell'intero periodo, « ciascuno Intelletto », come se fosse stato subito formulato al plurale: *tutte le Intelligenze*.

6. Così (*sì*) ome lo consente il modo di conoscere proprio delle Intelligenze.

essemplata e individuata, non è perfetta, non è manco[7] de lo detto essemplo, ma de la materia la quale individua. Però quando dico: *Ogni Intelletto di là su la mira*, non voglio altro dire se non ch'ella è così fatta come l'essemplo intenzionale che de la umana essenzia è ne la divina mente e, per quella [in tut]te l'altre, massimamente in quelle menti angeliche che fabbricano col cielo queste cose di qua giuso.

E, a questo affermare, soggiungo quando dico: *E quella gente che qui s'innamora*. Dove è da sapere che ciascuna cosa massimamente desidera la sua perfezione, e in quella si queta ogni suo desiderio, e per quella ogni cosa è desiderata; e questo è quello desiderio che sempre ne fa parere ogni dilettazione manca: ché nulla dilettazione è sì grande in questa vita che a l'anima nostra possa tôrre la sete[8], che sempre lo desiderio, che detto è, non rimagna nel pensiero. 7 E però che questa[9] è veramente quella perfezione, dico che 8 quella gente che qua giù maggiore diletto riceve quando più hanno di pace, allora rimane questa ne' loro pensieri; per questa[10] dico tanto essere perfetta quanto sommamente essere puote l'umana essenzia. Poi, quando dico: *Suo esser* 9 *tanto a Quei, che lel dà, piace*, mostro che non solamente questa donna è perfettissima ne la umana generazione, ma più che perfettissima, in quanto riceve de la divina bontade oltre lo debito umano[11]. Onde ragionevolmente si puote 10 credere che, sì come ciascuno maestro[12] ama più la sua opera ottima che l'altre, così Dio ama più la persona umana ottima che tutte l'altre; e però che la sua larghezza non si stringe da necessitade d'alcuno termine, non ha riguardo lo suo amore al debito[13] di colui che riceve, ma soperchia quello in dono e in beneficio di vertù e di grazia. Onde dico

7. Difetto. Per la teoria delle differenze prodotte dalla materia nel grado di perfezione delle anime, cfr. l'esposizione fattane nel cap. XXI del trattato IV.

8. Cfr. *Purg.*: « la sete natural che mai non sazia » (XXI, 1).

9. Questa donna.

10. Perché questa donna è tanto perfetta quanto è possibile ad un essere umano.

11. Quel che è dovuto agli uomini, quel che di solito è attribuito loro.

12. Artefice.

13. Quel che è dovuto.

qui che esso Dio, che dà l'essere a costei, per[14] caritade de la sua perfezione infonde in essa de la sua bontade oltre li termini del debito de la nostra natura.

11 Poi, quando dico: *La sua anima pura*, pruovo ciò che detto è [per] sensibile[15] testimonianza. Ove è da sapere che, sì come dice lo Filosofo nel secondo de l'Anima[16], l'anima è atto del corpo; e se ella è suo atto, è sua cagione; e però che, sì come è scritto nel libro allegato de le Cagioni[17], ogni cagione infonde nel suo effetto de la bontade che riceve da la cagione sua, infonde e rende al corpo suo de la bontade de

12 la cagione sua che dà[18]. Onde, con ciò sia cosa che in costei si veggiano, quanto è da la parte del corpo, maravigliose cose, tanto che fanno ogni guardatore disioso di quelle vedere, manifesto è che la sua forma, cioè la sua anima, che lo conduce sì come cagione propria, riceva miracolosamente la

13 graziosa bontade di Dio. E così [si] pruova per questa apparenza — che è oltre lo debito de la natura nostra, la quale in lei è perfettissima, come detto è di sopra — questa donna da Dio beneficiata e fatta nobile cosa. E questa è tutta la sentenza litterale de la prima parte de la seconda parte principale.

Capitolo VII

1 Commendata questa donna comunemente, sì secondo l'anima come secondo lo corpo, io procedo a commendare lei spezialmente secondo l'anima; e prima la commendo secondo che 'l suo bene è grande in sé, poi la commendo secondo che 'l suo bene è grande in altrui e utile al mondo. E comincia questa parte seconda, quando dico: *Di costei si può dire.*

2 Dunque dico prima: *In lei discende la virtù divina.* Ove è da sapere che la divina bontade[1] in tutte le cose discende,

14. Affetto; per volerla condurre alla perfezione.
15. Dei sensi; da quel che « si vede » nella bellezza della donna.
16. Aristotele, *De anima*, II, 1 segg.
17. *De Causis*, 1.
18. « Largisce o infonde » (Nardi).

1. Cfr. I, 8, 3 e IV, 5, 3 segg.; e *Inf.*, XI, 96; *Par.*, VII, 64 segg. Si ricordi anche il « tema » del *Paradiso*: « La gloria di Colui che tutto move

e altrimenti essere non potrebbero; ma avvegna che questa bontade si muova da simplicissimo principio, diversamente si riceve, secondo più e meno, da le cose ricev[enti]. Onde scritto è nel libro de le Cagioni [2]: « La prima bontade manda le sue bontadi sopra le cose con uno discorrimento [3] ». Veramente ciascuna cosa riceve da quello discorrimento secondo lo modo de la sua vertù e de lo suo essere; e di ciò sensibile essemplo avere potemo dal sole. Vedemo la luce del sole, la quale è una, da uno fonte derivata, diversamente da le corpora essere ricevuta [4]; sì come dice Alberto [5] in quello libro che fa de lo Intelletto. Ché certi corpi, per molta chiaritade di diafano avere in sé mista [6], tosto che 'l sole li vede, diventano tanto luminosi, che, per multiplicamento di luce in quelle e ne lo loro aspetto, rendono a li altri di sé grande splendore, sì come è l'oro e alcuna pietra. Certi sono che, per esser del tutto diafani, non solamente ricevono la luce, ma quella non impediscono, anzi rendono lei del loro colore colorata ne l'altre cose. E certi sono tanto vincenti ne la purità del diafano, che divengono sì raggianti, che vincono l'armonia de l'occhio, e non si lasciano vedere sanza fatica del viso [7], sì come sono li specchi. Certi altri sono tanto sanza diafano, che quasi poco de la luce ricevono, sì com'è la terra. Così la bontà di Dio è ricevuta altrimenti da le sustanze separate, cioè da li Angeli, che sono sanza grossezza di materia, quasi diafani per la purità de la loro forma; e altrimenti

3

4

5

Per l'universo penetra, e risplende In una parte più e meno altrove »; dove la « divina gloria » è identificata con immagine ottica in « divinus radius » (cfr. *Ep.*, XIII, 64).

2. *De causis*, XX. Nel cap. II di questo libro si precisa che le cose « non ricevono diversitade per quella, che è semplicissima, ma per le secondarie cagioni e per la materia in che discende ».

3. Un solo influsso.

4. Anche nelle *Rime*, canz. *Poscia ch'Amor*, è detto che il sole « co' li bei raggi infonde Vita e vertù qua giuso Ne la matera *sì com'è disposta* » (vv. 99-101).

5. Della Magna, nel libro *De intell. et intelligibili*, I, III, 2.

6. Cfr. la teoria sulle macchie lunari, accolta in quest'opera e poi confutata in *Par.*, II: « l'ombra che è in essa, la quale non è altro che raritade del suo corpo, a la quale non possono terminare li raggi del sole e ripercuotersi così come ne l'altre parti » (II, 13, 9). Sul risplendere variamente delle cose secondo la loro maggiore o minore attitudine a ricevere la luce, cfr. anche *Ep.*, XIII, 64-65.

7. Vista.

da l'anima umana, che, avvegna che da una parte sia da materia libera, da un'altra è impedita, sì come l'uomo ch'è tutto ne l'acqua fuor del capo, del quale non si può dire che tutto sia ne l'acqua né tutto fuor da quella; e altrimenti da li animali, la cui anima tutta in materia è compresa, ma, tanto dico, alquanto nobilitata; e altrimenti da le piante; e altrimenti da le minere [8]; e altrimenti da la terra che da li altri, però che è materialissima, e però remotissima e improporzionalissima [9] a la prima simplicissima e nobilissima vertude, che sola è intellettuale, cioè Dio.

6 E avvegna che posti siano qui gradi generali, nondimeno si possono porre gradi singulari [10]; cioè che quella riceve, de l'anime umane, altrimenti una che un'altra. E però che ne l'ordine intellettuale de l'universo si sale e discende per gradi quasi continui da la infima forma a l'altissima [e da l'altissima] a la infima, sì come vedemo ne l'ordine sensibile, e tra l'angelica natura, che è cosa intellettuale, e l'anima umana non sia grado alcuno, ma sia quasi l'uno a l'altro continuo per li ordini de li gradi, e tra l'anima umana e l'anima più perfetta de li bruti animali ancor mezzo alcuno [11] non sia, e noi veggiamo molti uomini tanto vili e di sì bassa condizione, che quasi non pare essere altro che bestia; e così è da porre e da credere fermamente, che sia alcuno tanto nobile e di sì alta condizione, che quasi non sia altro che angelo; altrimenti non si continuerebbe l'umana spezie da

7 ogni parte [12], che esser non può. E questi cotali chiama Aristotile [13], nel settimo de l'Etica, divini; e cotale dico io che è questa donna, sì che la divina virtude, e guisa che discende ne l'angelo, discende in lei.

8 Poi quando dico: *E qual donna gentil questo non crede,* pruovo questo per la esperienza che aver di lei si può in quelle operazioni che sono proprie de l'anima razionale, dove la divina luce più espeditamente raggia: cioè nel parlare e ne

8. Minerali.
9. La più lontana, in quanto ha la maggior porzione di materia.
10. Individuali.
11. Grado intermedio; soluzione di continuità.
12. Sia verso l'angelo che verso il bruto.
13. *Eth.*, 7, 1.

li atti[14] che reggimenti e portamenti sogliono essere chiamati. Onde è da sapere che solamente l'uomo intra li animali parla, e ha reggimenti e atti che si dicono razionali, però che solo elli ha in sé ragione. E se[15] alcuno volesse dire contra, 9 dicendo che alcuno uccello parli, sì come pare di certi, massimamente de la gazza e del pappagallo, e che alcuna bestia fa atti o vero reggimenti, sì come pare de la scimia e d'alcuno altro, rispondo che non è vero che parlino né che abbiano reggimenti, però che non hanno ragione, da la quale queste cose convegnono procedere; né è in loro lo principio di queste operazioni, né conoscono che sia ciò, né intendono per quello alcuna cosa significare, ma solo quello che veggiono e odono ripresentare[16]. Onde, sì come la imagine de la corpora 10 in alcuno corpo lucido si ripresenta, sì com'è ne lo specchio, così la imagine corporale che lo specchio dimostra non è vera: così la imagine de la ragione, cioè li atti e lo parlare [che] l'anima bruta ripresenta, o vero dimostra, non è vera.

Dico che « qual donna gentile non crede quello ch'io dico, 11 che vada con lei e miri li suoi atti » — non dico « qual uomo », però che più onestamente per[17] le donne si prende esperienza che per l'uomo — e dico quello che di lei colei[18] sentirà, dicendo quello che fa lo suo parlare, e che fanno li suoi reggimenti. Ché il suo parlare, per l'altezza e per la dolcezza 12 sua, genera ne la mente di chi l'ode uno pensiero d'amore, lo quale io chiamo spirito celestiale, però che là su è lo principio e di là su viene la sua sentenza, sì come di sopra[19] è narrato; del qual pensiero si procede in ferma oppinione che questa sia miraculosa donna di vertude. E suoi atti, per la 13 loro soavitade e per la loro misura, fanno[20] amore disvegliare

14. Il comportamento. Per *reggimento* in questo significato cfr. per es. *Purg.*, XXXI, 123.

15. L'esempio delle gazze parlanti è svolto anche nel *V. E.*, I, 2, 7; esso proviene da un lessico medievale, le *Derivationes* di Uguccione.

16. Dipende da *intendono*: « rappresentare, imitare ».

17. Da.

18. La donna, in generale, invitata ad osservare i « reggimenti » e ad ascoltare « lo parlare » della virtuosa.

19. Nel cap. VI, 9 segg., e nel cap. VII, 2.

20. Rendono amore attuale, effettivamente operante, là dove è già in potenza.

e risentire là dovunque è de la sua potenza seminata per buona natura. La quale natura[l] semenza si fa come [21] nel sequente trattato si mostra.

14 Poi quando dico: *Di costei si può dire*, intendo narrare come la bontà e la vertù de la sua anima è a li altri buona e utile. E prima com'ella è utile a l'altre donne, dicendo: *Gentile è in donna ciò che in lei si trova*; dove manifesto essemplo rendo a le donne, nel quale mirando possono [sé] far parere 15 gentili, quello seguitando. Secondamente narro come ella è utile a tutte le genti, dicendo che l'aspetto [22] suo aiuta la nostra fede, la quale [23] più che tutte l'altre cose è utile a tutta l'umana generazione, sì come quella per la quale campiamo 16 da etternale morte e acquistiamo etternale vita. E la nostra fede aiuta; però che, con ciò sia cosa che principalissimo fondamento de la fede nostra siano miracoli fatti per [24] Colui che fù crucifisso — lo quale creò la nostra ragione, e volle che fosse minore [25] del suo potere — e fatti poi nel nome suo per li Santi suoi; e molti siano sì ostinati che di quelli miracoli per alcuna nebbia [26] siano dubbiosi, e non possano credere miracolo alcuno sanza visibilmente avere di ciò esperienza; e questa donna sia una cosa visibilmente miraculosa, de la quale li occhi de li uomini cotidianamente possono esperienza avere, [e]d a noi faccia possibili [27] li altri; manifesto e che questa donna, col suo mirabile aspetto, 17 la nostra fede aiuta. E però ultimamente dico che *da etterno*, cioè etternamente, *fu ordinata* ne la mente di Dio in testimonio de la fede a coloro che in questo tempo vivono.

E così termina la seconda parte [de la principale seconda parte], secondo la litterale sentenza.

21. Nel trattato seguente, cap. XXI.

22. Il vederla.

23. La fede, è dichiarato in *Inf.*, II, 30, « è principio a la via di salvazione ». Così in *Mon.*, II, 7, 4 e 5.

24. Da.

25. Cfr. II, 8, 15; e più avanti, III, 14, 14.

26. Quello che in II, 8, 15 è chiamato « ombra d'oscuritade, la quale incontra per mistura del mortale con l'immortale ».

27. Renda credibili, faccia apparire possibili. Sui miracoli cfr. anche *Par.*, XXIV, 100-111.

Capitolo VIII

Intra li effetti de la divina sapienza l'uomo è mirabilissimo, considerato come in una forma la divina virtute tre nature[1] congiunse, e come sottilmente[2] armoniato conviene esser lo corpo suo, a cotal forma essendo organizzato[3] per tutte quasi sue vertudi. Per che, per la molta concordia che 'ntra tanti organi conviene a bene rispondersi, pochi perfetti uomini in tanto numero sono. E se così è mirabile questa creatura, certo non pur[4] con le parole è da temere di trattare di sue condizioni, ma eziandio col pensiero. Sì che in ciò [ammoniscono] quelle parole de lo Ecclesiastico[5]: « La sapienza di Dio, precede[n]te tutte le cose, ch[i] cercava? », e quelle altre dove dice: « Più alte cose di te non dimanderai e più forti cose di te non cercherai; ma quelle cose che Dio ti comandò, pensa, e in più sue opere non sie curioso », cioè sollicito. Io adunque, che in questa terza particola d'alcuna condizione di cotal creatura parlare intendo, in quanto nel suo corpo, per bontade de l'anima, sensibile bellezza appare, temorosamente, non sicuro, comincio, intendendo, e se non a pieno, almeno alcuna cosa di tanto nodo disnodare. Dico adunque che, poi che aperta è la sentenza di quella particola ne la quale questa donna è commendata da la parte de l'anima, da procedere e da vedere è come — quando dico *Cose appariscon ne lo suo aspetto* — io commendo lei da la parte del corpo. E dico che ne lo suo aspetto appariscono cose le quali dimostrano de' piaceri di Paradiso[6], e, intra li altri,

1. Vegetativa, sensitiva, intellettiva. Cfr. sopra, III, 2, 11 segg. Per l'unità di queste tre « nature » nell'uomo, III, 3, 5.
2. Con quale perfezione.
3. Cfr. *Par.*, II, 133-135: « ...l'alma dentro a vostra polve Per differenti membra e conformate A diverse potenze si risolve »; si dice *quasi* tutte perché alcune delle « potenze » (*vertudi*) dell'anima sono immateriali, come l'intelletto e la volontà; mentre altre si attuano attraverso organi corporali anche nel caso dell'anima razionale.
4. Non solo.
5. *Eccl.*, I, 3 e III, 22.
6. La visione della verità: « E dei saper che tutti hanno diletto, Quanto la sua veduta si profonda Nel vero in che si queta ogni intelletto » (*Par.*, XXVIII, 106-108).

di quelli lo più nobile, e quello che [i]scritto è fine di tutti li altri, si è contentarsi; e questo si è essere beato. E questo piacere è veramente, avvegna che per altro modo, ne l'aspetto di costei; ché, guardando costei, la gente si contenta, tanto dolcemente ciba la sua bellezza li occhi de' riguardatori; ma per altro modo che per lo contentare in Paradiso: [quello] è perpetuo, che non può ad alcuno essere questo.

6 E però che potrebbe alcuno aver domandato dove questo mirabile piacere appare in costei, distinguo ne la sua persona due parti, ne le quali l'umana piacenza [7] e dispiacenza più appare. Onde è da sapere che in qualunque parte l'anima più [8] adopera del suo officio, che a quella più fissamente
7 intende ad adornare, e più sottilmente quivi adopera. Onde vedemo che ne la faccia de l'uomo, là dove fa più del suo officio che in alcuna parte di fuori, tanto sottilmente intende, che, per sottigliarsi quivi tanto quanto ne la sua materia puote, nullo viso ad altro viso è simile; perché l'ultima potenza [9] de la materia, la qual è in tutti quasi dissimile, quivi
8 si riduce in atto. E però che ne la faccia massimamente in due luoghi opera l'anima — però che in quelli due luoghi quasi [10] tutte e tre le nature de l'anima hanno giurisdizione —, cioè ne li occhi e ne la bocca, quelli massimamente adorna e quivi pone lo 'ntento tutto a fare bello, se puote. E in questi due luoghi dico io che appariscono questi piaceri, dicendo:
9 *ne li occhi e nel suo dolce riso*. Li quali due luoghi, per bella similitudine, si possono appellare balconi de la donna [11], che nel dificio del corpo abita, cioè l'anima; però che quivi, avvegna che quasi velata, spesse volte si dimostra.

Dimostrasi ne li occhi tanto manifesta, che conoscer si
10 può la sua presente passione, chi bene là mira. Onde, con ciò sia cosa che sei passioni siano proprie de l'anima umana,

7. L'essere piacevole o spiacevole, considerato prima in generale, e poi nella fisionomia, e specialmente negli occhi e nella bocca.

8. Dove l'anima esercita la sua azione vivificatrice più intensamente, per l'azione congiunta delle tre nature, come per es. negli occhi.

9. Il massimo che la materia può dare sotto l'azione della forma, attuandosi con l'anima intellettiva.

10. In diversa misura.

11. « Domina », signora, dell'edificio del corpo.

de le quali fa menzione lo Filosofo[12] ne la sua Rettorica (cioè grazia, zelo, misericordia, invidia, amore e vergogna), di nulla di queste puote l'anima essere passionata che a la finestra de li occhi non vegna la sembianza, se per grande vertù dentro non si chiude. Onde alcuno già si trasse li occhi, perché la vergogna d'entro non paresse di fuori, sì come dice Stazio[13] poeta del tebano Edipo, quando dice che « con etterna not[te] solvette lo suo dannato pudore ».

11 Dimostrasi[14] ne la bocca, quasi come colore dopo[15] vetro. E che è ridere se non una corruscazione[16] de la dilettazione de l'anima, cioè uno lume apparente di fuori secondo sta dentro? E però si conviene a l'uomo[17], a dimostrare la sua anima ne l'allegrezza moderata, moderatamente ridere, con onesta severitade e con poco movimento de le sue [l]a[bb]ia; sì che donna, che allora si dimostra, come detto è, paia modesta e non dissoluta. 12 Onde ciò fare ne comanda lo Libro[18] de le Quattro Vertù Cardinali: « Lo tuo riso sia sanza cachinno », cioè sanza schiamazzare come gallina. Ahi mirabile riso de la mia donna, di cui io parlo, che mai non si sentia se non de l'occhio[19]!

13 E dico che Amore le reca queste cose quivi[20], sì come a luogo suo; dove si può amore doppiamente considerare. Prima l'amore de l'anima, speziale a questi luoghi; secondamente l'amore universale, che le cose dispone ad amare e ad essere amate, che ordina l'anima ad [ador]nare queste parti. 14 Poi quando dico: *Elle soverchian lo nostro intelletto*, escuso me di ciò; che di tanta eccellenza di biltade poco pare che io tratti, sovrastando[21] a quella; e dico che poco ne dico per due ragioni. L'una si è che queste cose che paiono nel

12. Aristotele, in *Rhet.*, II, 1.
13. *Theb.*, I, 46-48.
14. Il soggetto è l'anima.
15. Oltre, attraverso.
16. Lampeggiamento.
17. In generale; l'essere umano.
18. Il *Liber de quatuor virtutibus*, detto anche *Formula honestae vitae*, attribuito a S. Martino du Dumio, arcivescovo di Braga in Portogallo, morto nel 580; nel *Mon.*, II, 5, 3, è attribuito a Seneca.
19. È un *di* strumentale: con l'occhio.
20. Negli occhi e nella bocca; designati poi con *questi luoghi*.
21. Trattenendomi poco a parlare, non potendo trattare interamente.

suo aspetto soverchiano lo 'ntelletto nostro, cioè umano — e dico come questo soverchiare è fatto, che è fatto per lo modo che soverchia lo sole lo fragile viso [22], non pur lo sano e forte —; l'altra si è che fissamente [in e]sso guardare non può, perché quivi s'inebria l'anima, sì che incontanente, dopo d'isguardare, disvia [23] in ciascuna sua operazione.

15 Poi quando dico: *Sua bieltà piove fiammelle di foco*, ricorro a ritrarre del suo effetto, poi che di lei trattare interamente non si può. Onde è da sapere che di tutte quelle cose che lo 'ntelletto nostro vincono, sì che non può vedere quello che sono, convenevolissimo trattare è per li loro effetti; onde di Dio, e de le sustanze [24] separate, e de la prima materia [25], così

16 trattando, potemo avere alcuna conoscenza. E però dico che la biltade di quella *piove fiammelle di foco*, cioè ardore d'amore e di caritade; *animate d'un spirito gentile*, cioè informato ardore d'un gentile spirito, cioè diritto appetito [26], per lo quale e del quale nasce origine di buono pensiero. E non solamente fa questo, ma disfà e distrugge lo suo contrario [27], cioè li vizii innati, li quali massimamente sono di buoni pensieri nemici.

17 E qui è da sapere che certi vizii sono ne l'uomo a li quali naturalmente elli è disposto — sì come certi per complessione collerica sono ad ira disposti —, e questi cotali vizii sono innati, cioè connaturali. Altri sono vizii consuetudinarii, a li quali non ha colpa la complessione ma la consuetudine, sì come la intemperanza, e massimamente del vino; e questi vizii si fuggono e si vincono per buona consuetudine, e fassi l'uomo per essa virtuoso, sanza fatica avere ne la sua moderazione, sì come dice lo Filosofo [28] nel secondo de l'Etica.

22. Vista.

23. Cfr. *Purg.*, « e là m'apparve, sì com'elli appare Subitamente cosa che disvia Per maraviglia tutto altro pensare, Una donna soletta » (XXVIII, 37-40). Cfr., al par. 19, *si rinvia*.

24. Gli angeli.

25. È il concetto della pura potenza materiale, conoscibile solo quando è attuata in qualche forma.

26. Tendenza giusta, volontà retta.

27. Il contrario del giusto appetito, del desiderio ordinato al bene.

28. Aristotele, in *Eth.*, II, 1 e 2, specialmente al n. 164.

Veramente questa differenza è intra le passioni connaturali e le consuetudinarie: che le consuetudinarie per buona consuetudine del tutto vanno via, però che lo principio loro, cioè la mala consuetudine, per lo suo contrario si corrompe; ma le connaturali, lo principio de le quali è la natura del passionato [29], tutto che molto per buona consuetudine si facciano lievi, del tutto non se ne vanno quanto al primo movimento [30], ma vannosene bene del tutto quanto a durazione; però che la consuetudine non è equabile [31] a la natura, ne la quale è lo principio di quelle. E però è più laudabile l'uomo che dirizza sé e regge sé mal naturato contra l'impeto de la natura, che colui che ben naturato si sostiene in buono reggimento o disviato si [rinvia] [32]; sì come è più laudabile uno mal cavallo reggere che un altro non reo. 18 19

Dico adunque che queste fiammelle che piovono da la sua biltade, come detto è, rompono li vizii innati, cioè connaturali, a dare a intendere che la sua bellezza ha podestade in rinnovare natura in coloro che la mirano: ch'è miracolosa cosa. E questo conferma quello che detto è di sopra ne l'altro capitolo, quando dico ch'ella è aiutatrice de la fede nostra. 20

Ultimamente quando dico: *Però qual donna sente sua bieltade*, conchiudo, sotto colore d'ammonire altrui, lo fine a che [33] fatta fue tanta biltade; e dico che qual donna sente [34] per manco la sua biltade biasimare, quardi in questo perfettissimo essemplo. Dove s'intende che non pur [35] a migliorare lo bene è fatta, ma eziandio a fare de la mala cosa buona cosa. E soggiugne in fine: *Costei pensò chi mosse l'universo*, cioè Dio, per dare a intendere che per divino proponimento la natura cotale effetto produsse. E così termina tutta la seconda parte principale di questa canzone. 21 22

29. Dell'individuo che ha in sé, innate, quelle passioni, quei vizi connaturali.

30. L'istinto; si oppone a *durazione*, cioè al perdurare delle cattive abitudini.

31. Non ha una forza paragonabile a quella della natura.

32. Si riprende, si rimette sulla diritta via.

33. Al quale.

34. Sente che si rimprovera qualche mancanza (*manco*) alla sua perfezione; « per non parer queta e umile » (*canzone*, v. 69).

35. Non soltanto.

Capitolo IX

1 L'ordine del presente trattato richiede, poi che le due parti di questa canzone prima[1] sono, secondo che fu la mia intenzione, ragionate, che a la terza si proceda, ne la quale io intendo purgare la canzone da una riprensione, la quale 2 a lei potrebbe essere istata contraria. E questo che io parlo [è che], prima che a la sua composizione venisse, parendo a me questa donna fatta contr'a me fiera e superba alquanto, feci una ballatetta[2] ne la quale chiamai questa donna orgogliosa e dispietata; che pare esser contr'a quello che qui si ragiona di sopra. E però mi volgo a la canzone, e sotto colore d'insegnare a lei come scusare la conviene, scuso quella; ed è una figura questa, quando a le cose inanimate si parla, che si chiama da li rettorici prosopopeia; e usanla molto spesso li poeti. [E comincia questa terza parte]: *Canzone, e' par* 3 *che tu parli contraro*. Lo 'ntelletto[3] de la quale a più agevolmente dare a intendere, mi conviene in tre particole dividere: ché prima si propone a che[4] la scusa fa mestiere; poi si procede con la scusa, quando dico: *Tu sai che 'l cielo*; ultimamente parlo a la canzone, sì come a persona ammaestrata di quello che dee fare, quando dico: *Così ti scusa, se ti fa mestero.*

4 Dico dunque in prima: « O canzone, che parli di questa donna cotanta loda, e' par che tu sii contraria ad una tua sorella ». Per similitudine dico « sorella »: ché, sì come sorella è detta quella femmina che da uno medesimo generante è generata, così puote l'uomo dire « sorella » de l'opera che da uno medesimo operante è operata; ché la nostra operazione in alcuno modo è generazione. E dico perché pare contrara a quella, dicendo: tu fai costei umile, e quella la fa 5 superba, cioè *fera e disdegnosa*, che tanto vale. Proposta

1. In primo luogo, dapprima.
2. È quella che comincia « Voi che sapete ragionar d'Amore », *Rime*, XLI, tutta elaborata sull'idea del *disdegno*.
3. Il significato.
4. Per quale ragione è necessario fare la scusa.

questa accusa, procedo a la scusa per essemplo [5], ne lo quale, alcuna volta, la veritade si discorda da l'apparenza, e, altra, per diverso rispetto si puote trattare. Dico: *Tu sai che 'l ciel sempr'è lucente e chiaro*, cioè sempr'è con chiaritade; ma, per alcuna cagione, alcuna volta è licito di dire quello essere tenebroso. Dove è da sapere che, propriamente, è visibile lo colore e la luce, sì come Aristotile [6] vuole nel secondo de l'Anima, e nel libro del Senso e Sensato. Ben è altra cosa visibile, ma non propriamente, però che altro senso sente quello, sì che non si può dire che sia propriamente visibile, né propriamente tangibile: sì come è la figura, la grandezza, lo numero, lo movimento e lo stare fermo, che sensibili [comuni] si chiamano, le quali cose con più sensi comprendiamo. Ma lo colore e la luce sono propriamente [7], perché solo col viso comprendiamo ciò, e non con altro senso. Queste cose visibili, sì le proprie come le comuni, in quanto sono visibili, vengono dentro a l'occhio — non dico le cose, ma le forme loro — per lo [8] mezzo [dia]fano, non realmente ma intenzionalmente [9], sì quasi come in vetro transparente. E ne l'acqua, ch'è ne la pupilla de l'occhio, questo discorso [10] che fa la forma visibile per lo me[zz]o [11], sì si compie, perché quell'acqua è terminata — quasi come specchio, che è vetro terminato con piombo — sì che passar più non può; ma quivi, a modo d'una palla percossa, si ferma; sì che la forma, che nel mezzo transparente non pare, [quivi pare] lucida e terminata. E questo è quello per che nel vetro piombato la

6

7

8

5. Per mezzo di un esempio; è quello, che occupa tutto il resto del capitolo, della *stella* che appare più o meno distinta all'occhio indipendentemente dalla sua propria luminosità. L'esempio fisico vuol dimostrare che realtà e apparenza possono essere discordanti, e che la realtà si può considerare sotto diversi aspetti.

6. *De anima*, II, 14, c. 7; *De sensu et sensato*, lect. 2. Per i *sensibili comuni*, cfr. anche più avanti, IV, 8, 6.

7. Sottint., « soggetti alla vista » (*viso*).

8. Attraverso l'aria trasparente.

9. Per quel che può essere trasmesso all'intelletto dal senso della vista.

10. Corsa, percorso, attraverso il mezzo dell'aria.

11. Questo termine che torna così spesso nel capitolo è usato da Dante anche in un passo descrittivo, e giustamente celebre, del *Purgatorio*: « Dolce color d'oriental zaffiro, Che s'accoglieva nel sereno aspetto Del mezzo... » (I, 13-15).

9 imagine appare, e non in altro. Di[12] questa pupilla lo spirito visivo, che si continua da essa, a la parte del cerebro dinanzi, dov'è[13] la sensibile virtude sì come in principio fontale, subitamente sanza tempo[14] la ripresenta, e così vedemo. Per che, acciò che la visione sia verace, cioè cotale qual è la cosa visibile in sé, conviene che lo mezzo, per lo quale a l'occhio viene la forma, sia sanza ogni colore, e l'acqua de la pupilla similemente; altrimenti si macolerebbe la forma 10 visibile del color del mezzo e di quello de la pupilla. E però coloro che vogliono far parere le cose ne lo specchio d'alcuno colore, interpongono di quello colore tra 'l vetro e 'l piombo, sì che 'l vetro ne rimane compreso. Veramente Plato e altri filosofi dissero che 'l nostro vedere non era perché lo visibile venisse a l'occhio, ma perché la virtù visiva andava fuori al visibile; e questa oppinione è riprovata per falsa dal Filosofo[15] in quello del Senso e Sensato.

11 Veduto questo modo de la vista, vedere si può leggermente che, avvegna che la stella sempre sia d'un modo chiara e lucente e non riceva mutazione alcuna se non di movimento locale, sì come in quello De Celo[16] et Mundo è provato, 12 per più cagioni puote parere non chiara e non lucente. Però puote parere così per lo mezzo[17], che continuamente si transmuta. Transmutasi questo mezzo di molta luce in poca luce, sì come a la presenza del sole e a la sua assenza, e, a la presenza, lo mezzo, che è diafano, è tanto pieno di lume che è vincente de la stella, e però [non] pare[18] più lucente. Transmutasi anche questo mezzo di sottile in grosso, di secco in umido, per li vapori de la terra che continuamente salgono; lo quale mezzo, così transmutato, transmuta la imagine de

12. Movendo da.
13. Dove la facoltà sensitiva ha la sua origine. *Fontale* è derivato da *fonte*.
14. Immediatamente. In modo che noi non possiamo percepire alcuna durata di tempo fra il rispecchiamento dell'immagine nella pupilla e la sua registrazione intellettiva.
15. Aristotele, nel passo citato sopra.
16. Aristotele, *De Caelo*, I, lect. 6.
17. Attraverso lo spazio. Qui *mezzo* indica l'atmosfera.
18. Appare. Il soggetto è la stella, invisibile nella forte luce solare.

la stella, che viene per esso, per la grossezza [19] in oscuritade, e per l'umido e per lo secco in colore. Però puote anche parere 13 così per l'organo visivo, cioè l'occhio, lo quale per infertade [20] e per fatica si transmuta in alcuno coloramento e in alcuna debilitade; sì come avviene molte volte che per essere la tunica de la pupilla sanguinosa molto, per alcuna corruzione d'infertade, le cose paiono quasi tutte rubicunde, e però la stella ne pare colorata. E per essere [21] lo viso debili- 14 tato, incontra in esso alcuna disgregazione di spirito, sì che le cose non paiono unite ma disgregate, quasi a guisa che fa la nostra lettera [22] in su la carta umida: e questo è quello per che molti, quando vogliono leggere, si dilungano le scritture da li occhi, perché la imagine loro vegna dentro più lievemente e più sottile, e in ciò più rimane la lettera discreta [23] ne la vista. E però puote anche la stella parere tur- 15 bata; e io fui esperto di questo l'anno [24] medesimo che nacque questa canzone, ché, per affaticare lo viso molto a studio di leggere, in tanto debilitai li spiriti visivi che le stelle mi pareano tutte d'alcuno albore [25] ombrate. E per lunga ripo- 16 sanza in luoghi oscuri e freddi, e con affreddare lo corpo de l'occhio con l'acqua chiara, rivinsi [26] la vertù disgregata che tornai nel primo buono stato de la vista. E così appaiono molte cagioni, per le ragioni notate, per che la stella puote parere non com'ella è.

19. Densità di vapori.
20. Infermità.
21. Essendo la vista indebolita, lo spirito visivo può essere alterato. Il tipo di *per* + infinito con valore causale si ripete nel paragrafo seguente.
22. La scrittura; quando l'inchiostro si stempra sulla carta umida.
23. Distinta.
24. La canzone sembra essere stata composta fra il 1294 e il 1298; quindi la malattia d'occhi di cui Dante dice di avere sofferto deve essergli occorsa verso i trent'anni.
25. Alone biancastro.
26. « Si può ritenere il *rivinsi* perfetto di " rivincire ", cioè ricollegare, stringere nuovamente insieme » (Simonelli). Anche il significato diretto di « ricuperai » non è impossibile.

Capitolo X

1 Partendomi da questa disgressione, che mestiere[1] è stata a vedere la veritade, ritorno al proposito e dico che sì come li nostri occhi «chiamano», cioè giudicano, la stella talora altrimenti che sia la vera sua condizione, così quella ballatetta considerò questa donna secondo l'apparenza, discordante dal vero per infertade[2] de l'anima, che di troppo disio
2 era passionata. E ciò manifesto, quando dico: *che l'anima temea*, sì che fiero mi parea ciò che vedea ne la sua presenza. Dov'è da sapere che, quanto l'agente più al paziente sé unisce, tanto più forte è però la passione, sì come per la sentenza del Filosofo[3] in quello De Generatione si può comprendere; onde, quanto la cosa desiderata più appropinqua al desiderante, tanto lo desiderio è maggiore, e l'anima, più passionata, più si unisce a la parte concupiscibile e più abbandona la ragione. Sì che allora non giudica come uomo la persona, ma quasi come altro animale pur[4] secondo l'apparenza, non
3 discernendo la veritade. E questo è quello per che lo sembiante, onesto secondo lo vero, ne pare disdegnoso e fero; e secondo questo cotale sensuale giudicio parlò quella ballatetta. E in ciò s'intende assai che questa canzone considera questa donna secondo la veritade, per la discordanza che
4 ha con quella[5]. E non sanza cagione dico: *là 'v'ella mi senta*, e non *là dov'io la senta*; ma in ciò voglio dare a intendere la grande virtù che li suoi occhi aveano sopra me; ché, come se fusse[6] stato [diafano], così per[7] ogni lato mi passava lo raggio loro. E quivi si potrebbero ragioni naturali e sovranaturali assegnare; ma basti qui tanto avere detto; altrove ragionerò più convenevolmente.

1. Che è stata necessaria.
2. Infermità.
3. Aristotele, *De gener. et corr.*, I, 23.
4. Soltanto.
5. La ballatetta, in cui si considerava la donna secondo l'apparenza e non secondo la verità.
6. Io fossi.
7. Da lato a lato, del tutto.

Poi quando dico: *Così ti scusa, se ti fa mestero,* impongo 5 a la canzone come per le ragioni assegnate « sé iscusi là dov'è mestiero » cioè là dove alcuno dubitasse di questa contrarietade [8]; che non è altro a dire se non che qualunque dubitasse in ciò, che questa canzone da quella ballatetta si discorda, miri in questa ragione che detta è. E questa cotale figura [9] 6 in rettorica è molto laudabile, e anco necessaria, cioè quando le parole sono a una persona e la 'ntenzione è a un'altra; però che l'ammonire è sempre laudabile e necessario, e non sempre sta convenevolmente ne la bocca di ciascuno. Onde, 7 quando lo figlio è conoscente del vizio del padre, e quando lo suddito è conoscente del vizio del segnore, e quando l'amico conosce che vergogna crescerebbe al suo amico quello ammonendo o menomerebbe suo onore, o conosce l'amico suo non paziente ma iracundo a l'ammonizione, questa figura è bellissima e utilissima, e puotesi chiamare dissimulazione. Ed è simigliante a l'opera di quello savio guerrero che com- 8 batte lo castello da uno lato per levare la difesa da l'altro, ché non vanno ad una parte [10] la 'ntenzione de l'aiutorio e la battaglia.

E impongo anche a costei [11] che domandi parola di parlare 9 a questa donna di lei. Dove si puote intendere che l'uomo non dee essere presuntuoso a lodare altrui, non ponendo bene pr[im]a mente s'elli è piacere de la persona laudata; perché molte volte credendosi [a] alcuno dar loda, si dà biasimo, o per difetto de lo dicitore o per difetto di quello che ode. Onde molta discrezione in ciò avere si conviene; 10 la qual discrezione è quasi uno domandare licenzia, per lo modo ch'io dico che domandi questa canzone.

E così termina tutta la litterale sentenza [12] di questo trattato; per che l'ordine de l'opera domanda a l'allegorica esposizione omai, seguendo la veritade, procedere.

8. Opposizione, fra ciò che è detto nella canzone e ciò che è detto nella ballata.

9. La figura della « prosopopeia », di cui al cap. precedente, par. 2.

10. Verso un medesimo obbiettivo; l'urto effettivo e lo scopo strategico sono apparentemente diversi.

11. La canzone.

12. La spiegazione letterale.

Capitolo XI

1 Sì come l'ordine vuole, ancora dal principio ritornando, dico che questa donna è quella donna[1] de lo 'ntelletto, che Filosofia si chiama. Ma però che naturalmente le lode danno desiderio di conoscere la persona laudata — e conoscere la cosa sia sapere quello che ella è, in sé considerata e per tutte le sue cose, sì come dice lo Filosofo[2] nel principio de la Fisica; e ciò non dimostri lo nome, avvegna che ciò significhi, sì come dice nel quarto de la Metafisica, dove si dice che la diffinizione è quella ragione che 'l nome significa — conviensi qui, prima che più oltre si proceda per le sue laude mostrare, dire che è questo che si chiama filosofia, cioè quello che questo 2 nome significa. E poi, dimostrata essa, più efficacenemte si tratterà la presente allegoria. E prima dirò chi questo nome prima diede; poi procederò a la sua significanza.

3 Dico adunque che anticamente in Italia, quasi dal principio de la costituzione[3] di Roma, che fu se[tte]centocinquanta anni [innanzi], poco dal più al meno, che 'l Salvatore venisse, secondo che scrive Paulo Orosio[4], nel tempo quasi che Numa Pompilio, secondo re[5] de li Romani, vivea uno filosofo nobilissimo, che si chiamò Pittagora[6]. E che ello fosse in quel tempo, pare[7] che ne tocchi alcuna cosa Tito Livio ne la prima parte del suo volume incidentemente. E dinanzi da costui erano chiamati li seguitatori di scienza non 4 filosofi ma sapienti, sì come furono quelli sette savi anti-

1. Domina, signora. Nel tratt. II, 15, 3, si preannunzia che nel terzo trattato si parlerà della sua *nobilitade*.

2. Aristotele, *Phys.*, I, 1; e poi *Metaphys.*, IV, 16 (e il commento tomistico, n. 721).

3. Fondazione. La tradizione situa gli inizi della Città al 21 aprile del 753 a. C., quarto anno della sesta Olimpiade.

4. In *Hist. adversus paganos libri septem* (a. 417-418), VII, 3.

5. Il periodo semi-leggendario dei sette re di Roma va dal 753 al 510 a. C.; Numa Pompilio, nato nella Sabina, è situato come regnante dal 714 al 671 a. C.

6. Il celebre matematico e filosofo greco (nato a Samos) è in realtà vissuto fra il 580 e il 500 a. C.

7. Dante ha frainteso Livio in questo passo, perché lo storico latino dice il contrario (I, 18).

chissimi, che la gente ancora nomina per fama; lo primo de li quali ebbe nome Solon [8], lo secondo Chilon, lo terzo Periandro, lo quarto [Cleobulo], lo quinto [Talete], lo sesto Biante, e lo settimo [Pittaco]. Questo Pittagora, domandato se egli 5 si riputava sapiente, negò a sé questo vocabulo, e disse sé essere non sapiente, ma amatore di sapienza. E quinci nacque poi, ciascuno studioso in sapienza che fosse «amatore di sapienza» chiamato, cioè «filosofo»; ché tanto vale in greco «philos» com'è a dire «amore» in latino, e quindi dicemo noi «philos» quasi amore, e «soph[os]» quasi sapient[e]. Per che vedere si può che questi due vocabuli fanno questo nome di «filosofo», che tanto vale a dire quanto «amatore di sapienza»; per che notare si puote che non d'arroganza, ma d'umilitade è vocabulo. Da questo nasce lo vocabulo del 6 suo proprio atto, filosofia, sì come de lo amico nasce lo vocabulo del suo proprio atto, cioè amicizia. Onde si può vedere, considerando la significanza del primo e del secondo vocabulo, che filosofia non è altro che amistanza a sapienza, o vero a sapere; onde in alcuno modo si può dicere catuno [9] «filosofo», secondo lo naturale amore che in ciascuno genera lo desiderio di sapere.

Ma però che l'essenziali passioni [10] sono comuni a tutti, 7 non si ragiona di quelle per vocabulo distinguere alcuno participante quella essenza; onde non diciamo Gianni amico

8. In questa serie di nomi dei sette savi si notano vari errori: al posto di Cleobulo il ms. dà *Dedalo*, al posto di Talete si ha *Lidio* (che designa forse Lindos, patria di Cleobulo) e al posto di Pittaco si ha *Perioneo*, che designa la patria di Biante. L'errore, se è di Dante, sembra provenire da una lettura affrettata del passo di Sant'Agostino che è certamente la sua fonte (*De civ. Dei*, XVIII, 25); dove sono nominati prima Pittaco e Talete, e poi, separatamente, gli altri in questa serie: «Hi sunt autem Solon Atheniensis Chilo Lacedemonius Periander Corinthius Cleobulus Lindius Bias Prienaeus». Ma osserva giustamente la Simonelli che l'errore può risalire anche ad «una possibile corruzione del testo agostiniano che Dante aveva fra le mani».

9. Chiunque; ciascuno che ha amore al sapere può dirsi filosofo.

10. Le tendenze essenziali. All'amore generico per il sapere l'uomo deve aggiungere un suo interesse particolare che lo fa diventare effettivamente filosofo. Così all'amore naturale si aggiungono gli affetti elettivi (*Inf.*, XI, 62). Per questa ragione quando con il vocabolo «filosofo» si vuol designare un individuo particolare non ci si basa sull'amore generico per il sapere.

di Martino, intendendo solamente la naturale amistade significare per la quale tutti a tutti semo amici, ma l'amista sopra la naturale generata, che è propria e distinta in singulari persone. Così non si dice filosofo alcuno per lo comune amore [al sapere]. E ['n] la 'ntenzione d'Aristotile, ne l'ottavo de l'Etica[11], quelli si dice amico la cui amistà non è celata a la persona amata e a cui la persona amata è anche amica, sì che la benivolenza sia da[12] ogni parte; e questo co[nvien]e essere o per utilitade, o per diletto, o per onestade. E così, acciò che sia filosofo, conviene essere l'amore a la sapienza, che fa l'una de le parti benivolent[e]; conviene essere lo studio e la sollicitudine, che fa l'altra parte anche benivolente, sì che familiaritade e manifestamento di benivolenza nasce tra loro. Per che sanza amore e sanza studio non si può dire filosofo, ma conviene che l'uno e l'altro sia. E sì come l'amistà per diletto fatta, o per utilitade, non è vera amistà, ma per accidente — sì come l'Etica ne dimostra[13] — così la filosofia per diletto o per utilitade non è vera filosofia, ma per accidente. Onde non si dee dicere vero filosofo alcuno che, per alcuno diletto, con la sapienza in alcuna[14] sua parte sia amico; sì come sono molti che si dilettano in intendere canzoni ed istudiare in quelle, e che si dilettano studiare in Rettorica o in Musica, e l'altre scienze fuggono e abbandonano, che sono tutte membra di sapienza. Né si dee chiamare vero filosofo colui che è amico di sapienza per utilitade[15], sì come sono li legisti, [li] medici e quasi tutti li religiosi[16], che non per sapere studiano, ma per acquistare moneta o dignitade; e chi desse loro quello che acquistare intendono, non sovrasterebbero[17] a lo studio. E sì come intra le spezie de l'amistà quella che per utilitade è, meno

8 9 10 11

11. *Eth.*, VIII, 2 e VI, 9-11.
12. Reciproca.
13. Cfr. San Tommaso, *Comm. Eth.*, VIII, 3, 1563.
14. Limitatamente ad alcune parti.
15. Cfr. I, 9, 3.
16. Fra i « difettivi sillogismi » elencati nel *Par.*, XI, 4 segg. sono denunciati anche quelli di chi va « seguendo sacerdozio ». Sull'avidità dei religiosi cfr. anche *Par.*, IX, 133 segg.
17. Insisterebbero.

amistà si può dicere, così questi cotali meno participano del nome del filosofo che alcuna altra gente; per che, sì come l'amistà per onestade fatta è vera e perfetta e perpetua, così la filosofia è vera e perfetta, che è generata per onestade solamente, sanza altro rispetto [18], e per bontade de l'anima amica, che è per diritto appetito e per diritta ragione. Sì ch'om[ai] qui si può dire come la vera amistà de li uomini intra sé [19] è che ciascuno ami tutto ciascuno, che 'l vero filosofo ciascuna parte de la sua sapienza ama, e la sapienza ciascuna parte del filosofo, in quanto tutto a sé lo riduce, e nullo suo pensiero ad altre cose lascia distendere. Onde essa Sapienza dice ne li Proverbi di Salomone [20]: « Io amo coloro che amano me ». E sì come la vera amistade, astratta de l'animo, solo in sé considerata, ha per subietto la conoscenza de l'operazione buona, e per forma l'appetito di quella, così la filosofia, fuori d'anima, in sé considerata, ha per subietto lo 'ntendere, e per forma uno quasi divino amore a lo 'ntelletto. E sì come de la vera amistade è cagione efficiente la vertude [21], così de la filosofia è cagione efficiente la veritade; e sì come fine de l'amistade vera è la buona dilezione, che procede dal convivere secondo l'umanitade propriamente [22], cioè secondo ragione (sì come pare sentire Aristotile [23] nel nono de l'Etica), così fine de la filosofia è quella eccellentissima dilezione che non pate [24] alcuna intermissione o vero difetto; ciò è vera felicitade, che per contemplazione de la veritade s'acquista. E così si può vedere chi è omai questa mia donna, per tutte le sue cagioni e per la sua ragione, e perché Filosofia si chiama, e chi è vero filosofo, e chi è per accidente.

12 13 14 15

18. Motivo; intenzione pratica, considerazione utilitaria.
19. Fra loro.
20. *Prov.*, VIII, 17.
21. Cfr. I, 8, 12.
22. L'amicizia considerata in sé ha per *subietto* (o materia) il rendersi conto della bontà delle azioni compiute da qualcuno (« l'amico »); per *forma* il desiderare la bontà di tale azione; per *cagione efficiente* la virtù, giacché è amicizia vera, derivante dalla virtù; per *fine* l'affetto elettivo e reciproco.
23. *Eth.*, IX, 11.
24. Non ammette.

16 Ma però che [per] alcuno fervore d'animo, talvolta l'uno [25] e l'altro termine de li atti e de le passioni si chiamano e per lo vocabulo de l'atto medesimo e de la passione (sì come fa Virgilio nel secondo de lo Eneidos, che chiama E[ttore per bocca di E]nea: « O luce » — ch'è atto — e « speranza de' Troiani » — ch'è passione — che non era esso luce né speranza, ma era termine onde venia loro [la luc]e del consiglio, ed era termine in che si posava tutta la speranza de la loro salute; e sì come dice Stazio nel quinto del Thebaidos, quando Isifile dice ad Archimoro: « O consolazione de le cose e de la patria perduta, o onore del mio servigio »; sì come contidianamente dicemo, mostrando l'amico, « vedi l'amistade mia », e 'l padre dice al figlio « amor mio ») per lunga consuetudine le scienze ne le quali più ferventemente la Filosofia termina la sua vista, sono chiamate per lo suo nome; sì come la Scienza Naturale, la Morale, e la Metafisica, la quale, perché più necessariamente in quella termina lo suo viso [26] e, 17 con più fervore, [Prima] Filosofia è chiamata. Onde si può vedere come secondamente le scienze sono Filosofia appellate.

18 Poi che è veduto come la primaia e vera Filosofia è in suo essere — la quale è quella donna di cu' io dico — e come lo suo nobile nome per consuetudine è comunicato a le scienze, procederò oltre con le sue lode.

Capitolo XII

1 Nel primo capitolo di questo trattato è sì compiutamente ragionata la cagione che mosse me a questa canzone, che non è più mestiere di ragionare; ché assai leggermente a questa esposizione, ch'è detta [1] ella si può riducere. E però,

25. Si designa con uno stesso termine tanto l'atto quanto la passione che lo promuove. L'esempio di Virgilio si riferisce ad *Aen.*, II, 281, quello di Stazio a *Theb.*, V, 608.

26. Vista.

1. Nel cap. XI; l'esposizione allegorica. Ad essa la « cagione » per cui fu scritta la canzone si può adattare facilmente.

secondo le divisioni fatte, la litterale sentenza transcorrerò, per questa volgendo lo senso de la lettera là dove sarà mestiere.

Dico: *Amor; che ne la mente mi ragiona.* Per «amore» 2 intendo lo studio lo quale io mettea per acquistare l'amore di questa donna. Ove si vuole sapere che «studio» si può qui doppiamente considerare: è uno studio lo quale mena l'uomo a l'abito de l'arte e de la scienza; e un altro studio lo quale ne l'abito acquistato adopera, usando quello. E 3 questo è quello ch'io chiamo qui «amore», lo quale ne la mia mente informava [2] continue, nuove e altissime considerazioni di questa donna che di sopra è dimostrata; sì come suole fare lo studio che si mette in acquistare un'amistade, che di quella amistade grandi cose prima considera, desiderando quella. Questo è quello studio e quella affermazione 4 che suole precedere ne li uomini la generazione de l'amistade, quando già da una parte è nato amore, e desiderasi e procurasi che sia da l'altra; ché, sì come di sopra si dice, Filosofia è quando l'anima e la sapienza sono fatte amiche, sì che l'una sia tutta amata da l'altra, sì com'è per lo modo che detto è di sopra [3]. Né più è mestiere di ragionare per la pre- 5 sente esposizione questo primo verso [4], che [per] proemio [5] fu ne la litterale ragionato, però che per la prima sua ragione [6] assai di leggiero a questa seconda si può volgere lo 'ntendimento.

Onde al secondo verso, lo quale è cominciatore del trat- 6 tato, è da procedere, là ove io dico: *Non vede il sol, che tutto 'l mondo gira.* Qui è da sapere che, sì come trattando di sensibile cosa per [7] cosa insensibile si tratta convenevolmente, così di cosa intelligibile per cosa inintelligibile trattare si conviene. E però sì come ne la litterale si parlava comin-

2. Animava, suscitava, dava forma.
3. Nel cap. XI, 8-9 e 12.
4. Strofa.
5. Cfr. III, 1, 13.
6. Esposizione.
7. Per esporre. Portando un esempio materiale ad illustrare un concetto astratto.

ciando dal sole corporale e sensibile, così ora è da ragionare per lo sole spirituale e [in]intelligibile, che è Iddio.

7 Nullo sensibile [8] in tutto lo mondo è più degno di farsi essemplo di Dio che 'l sole; lo quale di sensibile luce sé prima e poi tutte le corpora celestiali e le elementali [9] allumina; così Dio prima sé con luce intellettuale alluminata, e poi le 8 [creature] celestiali e l'altre intelligibili. Lo sole tutte le cose col suo calore vivifica, e, se alcuna ne corrompe, non è de la 'ntenzione de la cagione, ma è accidentale effetto; così Iddio tutte le cose vivifica in bontade, e se alcuna n'è rea, non è de la divina intenzione, ma conviene, per quello, ac-9 cidente essere lo processo de lo inteso effetto [10]: ché, se Iddio fece li angeli buoni e li rei, non fece l'uno e l'altro per intenzione, ma solamente li buoni. Seguitò poi, fuori d'intenzione, la malizia de' rei; ma non sì fuori d'intenzione, che Dio non sapesse dinanzi in sé predire la loro malizia, ma tanta fu l'affezione a producere la creatura spirituale, che la pres[ci]enzia d'alquanti, che a malo fine doveano venire, non dovea né potea Iddio da quella produzione rimuovere.

10 Ché non sarebbe da laudare la Natura se, sappiendo pr[ima] che li fiori d'un'arbore in certa parte perdere si dovessero, non producesse in quella [11] fiori, e per li vani abbandonasse 11 la produzione de li fruttiferi. Dico adunque che Iddio, che tutto intende (ché suo «girare» è suo «intendere»), non vede tanto gentil cosa quanto Elli vede quando mira là dove è questa Filosofia. Ché, avvegna che Dio, esso medesimo mirando, veggia insiememente tutto, in quanto la distinzione de le cose è in Lui per [12] [lo] modo che lo effetto è ne 12 la cagione, vede quelle distinte. Vede adunque questa nobilissima di tutte assolutamente, in quanto perfettissimamente in sé la vede e in sua essenzia. Ché, se a memoria si

8. Nessun oggetto percepibile con i sensi.

9. Composte dagli elementi (acqua, aria, ecc.).

10. « Se alcuna di queste cose è rea, ciò non deriva dalla divina intenzione, ma appunto per il fatto che non deriva dalla divina intenzione (per quello) è necessario (conviene) che il processo dello inteso effetto sia accidente, che lo svolgersi, cioè, dell'effetto sia come accidente (*ut accidens*): attribuito della cosa non legato alla sua essenza » (Simonelli).

11. Arbore (femm.).

12. Così come.

reduce ciò che detto è di sopra, Filosofia è uno amoroso uso [13] di sapienza, lo quale massimamente è in Dio, però che in Lui è somma sapienza e sommo amore e sommo atto; che non può essere altrove, se non in quanto da Esso procede. È adunque la divina Filosofia de la divina essenza, però che in Esso non può essere cosa a la sua essenzia aggiunta; ed è nobilissima, però che nobilissima è la essenzia divina; ed è in Lui per modo perfetto e vero, quasi per etterno matrimonio. Ne l'altre intelligenze è per modo minore, quasi come druda [14] de la quale nullo amadore prende compiuta gioia; ma nel suo aspetto contenta n'è la loro vaghezza [15]. Per che dire si può che Dio non vede, cioè non intende, cosa alcuna tanto gentile quanto questa; dico « cosa alcuna », in quanto l'altre cose vede e distingue, come detto è, veggendosi essere cagione di tutto. Oh nobilissimo ed eccellentissimo cuore che ne la sposa de lo Imperadore del cielo s'intende [16], e non solamente sposa, ma suora e figlia dilettissima! 13 14

Capitolo XIII

Veduto come, nel principio de le laude di costei, sottilmente si dice essa essere de la divina sustanza, in quanto primieramente [1] si considera, da procedere e da vedere è come secondamente dico essa essere ne le causate intelligenze. Dico adunque: *Ogni Intelletto di là su la mira*; dove è da sapere che « di là su » dico, facendo relazione a Dio che dinanzi è menzionato; e per questo esclud[o] le Intelligenze che sono in essilio [2] de la superna patria, le quali filosofare 1 2

13. Le tre parti di questa definizione (*amoroso, uso, sapienza*) corrispondono ai tre sommi attributi di Dio, « sommo amore », « sommo atto », « somma sapienza » (per cui cfr. anche *Inf.*, III, 5-6). Il concetto è più volte adoperato come base di ragionamento (per es. IV, 2, 18).

14. Donna amata. Questa distinzione fra la sapienza divina come « sposa » e la sapienza partecipata dalle creature come « amante vagheggiata » ha un riscontro anche d'immagine nel passo di II, 14, 19-20.

15. Desiderio, aspirazione.

16. Mira, si dedica a, aspira a.

1. « Nel suo fonte primo », come sarà detto al par. 9.

2. All'Inferno.

non possono, però che amore in loro è del tutto spento, e a filosofare, come già detto è, è necessario amore. Per che si vede che le infernali Intelligenze da lo aspetto di questa bellissima sono private; e però che essa è beatitudine de lo 'ntelletto, la sua privazione è amarissima e piena d'ogni tristizia.

3 Poi quando dico: *E quella gente che qui s'innamora*, discendo a mostrare come ne l'umana intelligenza essa secondariamente ancora ve[gn]a; de la quale filosofia umana seguito poi per lo trattato, essa commendando. Dico adunque che la gente che s'innamora « qui », cioè in questa vita, la sente nel suo pensiero, non sempre, ma quando Amore fa de la sua pace sentire. Dove sono da vedere tre cose che in 4 questo testo sono toccate. La prima si è quando si dice: *la gente che qui s'innamora*, per che pare farsi distinzione ne [3] l'umana generazione. E di necessitate far si conviene, ché, secondo che manifestamente appare e nel seguente trattato per intenzione si ragionerà, grandissima parte de li uomini vivono più secondo lo senso che secondo ragione; e quelli, che secondo lo senso vivono, di questa innamorare è impossibile, però che di lei avere non possono alcuna appren-5 sione [4]. La seconda si è quando dice: *Quando Amor fa sentire*, dove si par fare distinzione di tempo. La qual cosa anco [far si conviene, ché], avvegna che le Intelligenze separate [5] questa donna mirino continuamente, la umana intelligenza ciò fare non può; però che l'umana natura — fuori di [6] speculazione, de la quale s'appaga lo 'ntelletto e la ragione — abbisogna di molte cose a suo sustentamento; per che la nostra sapienza è talvolta abituale [7] solamente, e non attuale, che non incontra ciò ne l'altre Intelligenze, che solo [8] di

3. Fra le creature umane.
4. Apprendimento, conoscenza.
5. Singole. Gli Angeli.
6. Eccetto quando si profonda nella speculazione.
7. Nei momenti in cui l'uomo, costretto a provvedere alla sua vita materiale, sospende l'attività speculativa, si può dire che la sua sapienza è *abituale*, non *attuale*. La nozione di « abito » è spiegata nei paragrafi seguenti, con gli esempi dell'abito della virtù e della facondia.
8. Essendo solo di natura intellettiva, scevre di qualità e di esigenze materiali.

natura intellettiva sono perfette. Onde, quando l'anima 6 nostra non hae atto di speculazione, non si può dire veramente che sia in filosofia, se non in quanto ha l'abito di quella e la potenza di poter lei svegliare; e però tal volta è con quella gente che qui s'innamora, e tal volta no. La terza è quando 7 dice l'ora che quella gente, è con essa cioè quando Amore de la sua pace fa sentire; che non vuole altro dire se non quando l'uomo è in ispeculazione attuale, però che de la pace di questa donna non fa lo studio [sentire] se non ne l'atto de la speculazione. E così si vede come questa è donna primamente di Dio, e secondariamente de l'altre Intelligenze separate, per continuo sguardare; e appresso de l'umana intelligenza per riguardare discontinuato. Veramente, sempre 8 è l'uomo, che ha costei per donna, da chiamare filosofo, non ostante che tuttavia[9] non sia ne l'ultimo atto di filosofia, però che da l'abito maggiormente è altri da denominare. Onde dicemo alcuno virtuoso, non solamente virtute operando, ma l'abito de la virtù avendo; e dicemo l'uomo facundo, eziandio non parlando, per l'abito de la facundia, cioè del bene parlare. E di questa Filosofia in quanto da l'umana intelligenza è participata, saranno omai[10] le seguenti commendazioni, a mostrare come grande parte del suo bene a l'umana natura è conceduto.

Dico dunque appresso: « Suo essere piace tanto a chi liele 9 dà » — dal quale, sì come da fonte primo, si diriva —, « che sempre attrae la capacitade de la nostra natura[11] », la quale fa bella e virtuosa. Onde, avvegna che a l'abito di quella[12] per alquanti si vegna, non vi si viene sì per alcuno, che propriamente abito dire si possa; però che[13] 'l primo studio,

9. Ininterrottamente, come gli Angeli.

10. D'ora in poi.

11. La compiacenza di Dio è talmente evidente in questa sua opera, che essa sollecita la disposizione innata negli uomini a filosofare. Essi vi riconoscono la presenza di Dio: anche perché, come è detto nel cap. seguente, par. 2, « discender la virtude d'una cosa in altra non è altro che ridurre quella in sua similitudine ».

12. Della Filosofia.

13. Perché quel « primo studio » (descritto nel cap. XII, 2-4), che « suole precedere ne li uomini la generazione de l'amistade », non è sufficiente ad acquistare perfettamente la sapienza. È necessaria una virtù attuale, che l'uomo non possiede come gli altri « abiti » proporzionati alla sua natura.

cioè quello per lo quale l'abito si genera, non puote quella
10 perfettamente acquistare. E qui si vede l'umile[14] sua loda: che, perfetta e imperfetta, nome di perfezione non perde. E per questa sua dismisuranza[15] si dice che l'anima de la Filosofia *lo manifesta in quel ch'ella conduce*, cioè che Iddio mette sempre in lei del suo lume. Dove si vuole a memoria reducere che di sopra[16] è detto: che amore è forma di Filo-
11 sofia, e però qui si chiama anima di lei. Lo quale amore manifesto è ne l'uso[17] de la sapienza, lo quale [s]e[c]o conduce mirabili bellezze, cioè contentamento[18] in ciascuna condizione di tempo e dispregiamento di quelle cose che li altri fanno loro signori. Per che avviene che li altri miseri[19] che ciò mirano, ripensando lo loro difetto, dopo lo desiderio de la perfezione caggione in fatica di sospiri; e questo è quello che dice: *Che li occhi di color dov'ella luce Ne mandan messi al cor pien di desiri, Che prendon àire e diventan sospiri.*

Capitolo XIV

1 Sì come ne la litterale esposizione dopo le generali laude a le speziali si discende, prima da la parte de l'anima, poi da la parte del corpo, così ora intende lo testo, dopo le generali commendazioni, a speziali [discendere]. Onde, sì come detto è di sopra[1], Filosofia per subietto materiale qui ha la sapienza, e per forma ha amore, e per composto de l'uno e de l'altro l'uso di speculazione, onde, in questo verso

14. L'umiltà con cui la si loda; giacché anche se è imperfetta nell'uomo, non perde la sua perfezione sostanziale.

15. Rispetto alla « capacitade » della natura umana, pure attratta dal comparire della luce divina nella Filosofia.

16. Nel cap. XI, 13: « filosofia... ha... per forma uno quasi divino amore a lo 'ntelletto ».

17. L'« amoroso uso » di III, 12, 12.

18. Le attrattive e le bellezze della sapienza « appagano in ogni circostanza della vita » (Busnelli-Vandelli) e fanno rifiutare l'asservimento agli altri beni mondani.

19. Quelli che non possiedono il « contentamento » della sapienza, ma lo intuiscono e lo desiderano.

1. Cap. XI, 13 e XII, 12.

che seguentemente comincia: *In lei discende la virtù divina,* 2
io intendo commendare l'amore, che è parte de la Filosofia.
Ove è da sapere che discender la virtude d'una cosa in altra
non è altro che ridurre quella [2] in sua similitudine; sì come
ne li agenti naturali vedemo manifestamente che, discendendo la loro virtù ne le pazienti [3] cose, recano quelle a loro
similitudine tanto, quanto possibili sono a venire ad essere [4].
Onde vedemo lo Sole che, discendendo lo raggio suo qua giù, 3
reduce le cose a sua similitudine di lume, quanto esse per
loro disposisione possono da la virtude lume ricevere. Così
dico che Dio questo amore a sua similitudine reduce, quanto
esso è possibile a lui assimigliarsi. E ponsi la qualitade de
la re[du]zione [5], dicendo: *Sì come face in angelo che 'l vede.*
Ove ancora è da sapere che lo primo agente, cioè Dio, pinge [6] 4
la sua virtù in cose per modo di diritto raggio, e in cose per
modo di splendore reverberato; onde ne le Intelligenze [7]
raggia la divina luce sanza mezzo, ne l'altre si riperquote
da queste Intelligenze prima illuminate. Ma però che qui 5
è fatta menzione di luce e di splendore, a perfetto intendimento mostrerò differenza di questi vocabuli, secondo che
Avicenna sente [8]. Dico che l'usanza de' filosofi è di chiamare
« l[u]ce » lo lume, in quanto esso è nel suo fontale [9] principio:
di chiamare « raggio », in quanto esso è per lo mezzo, dal
principio al primo corpo dove si termina; di chiamare « splendore », in quanto esso è in altra parte alluminata ripercosso [10].

2. La cosa in cui discende la virtù della prima. Per le influenze celesti cfr. II, 6, 9-10 e IV, 20, 10.

3. Le cose che ricevono. Corrisponde ad « agenti ».

4. « Precisa fraseologia scolastica per indicare l'attualizzarsi di una cosa secondo la propria potenza » (Simonelli). Cfr. IV, 21, 8.

5. L'atto di ridurre a propria somiglianza; il modo di tale azione di rendere le cose simili a sé quanto lo permette la loro capacità.

6. Spinge, proietta.

7. Gli Angeli, nei quali la divina virtù raggia direttamente (*sanza mezzo*).

8. Opina. Il Busetto (« Giorn. Dant. », XIII, 1905, 114) ha mostrato che qui Dante cita una compilazione di Avicenna, per altro non identificata.

9. Di fonte; originale.

10. Riflesso. Così nel *Par.*: « ...un lume che i tre specchi accenda E torni a te da tutti *ripercosso* » (II, 101-102).

6 Dico adunque che la divina virtù sanza mezzo [11] questo amore tragge a sua similitudine. E ciò si può fare manifesto massimamente in ciò che, sì come lo divino amore è tutto etterno, così conviene che sia etterno lo suo obietto di necessitate; sì che etterne cose siano quelle che esso ama. E così [12] face a questo amore amare; ché la sapienza, ne la quale questo 7 amore fère [13], etterna è. Ond'è scritto [14] di lei: « Dal principio dinanzi da li secoli creata sono, e nel secolo che dee venire non verrò meno »; e ne li Proverbi di Salomone essa Sapienza dice: « Etternalmente ordinata sono »; e nel principio di Giovanni, ne l'Evangelio, si può la sua etternitade apertamente notare. E quinci nasce che, là dove questo amore splende, tutti li altri amori si fanno oscuri [15] e quasi spenti, imperò che lo suo obietto etterno improporzionalmente li altri obietti 8 vince e soverchia; per che [16] li filosofi eccellentissimi ne li loro atti apertamente lo ne dimostraro, per li quali sapemo essi tutte l'altre cose, fuori che la sapienza, avere messe a non calere: onde Democrito [17], de la propria persona non curando, né barba né capelli né unghie si togliea; Platone, de li beni temporali non curando, la reale dignitade mise a non calere, che figlio di re fue; Aristotile, d'altro amico non curando, contra lo suo migliore amico, fuori di [18] quella, combatteo, sì come contra lo nomato Platone; e per che [19] di questi parliamo quando troviamo li altri che, per questi

11. Direttamente. L'espressione richiama la modalità enunciata per gli Angeli al par. 4.

12. E così fa nell'amare, nel dirigere il Suo amore, alla sapienza; le conferisce cioè la Sua eternità.

13. Investe, raggiunge.

14. Cfr. *Eccl.*, XXIV, 14; *Prov.*, VIII, 23; *Iohann.*, 1, 1, e il commento che ne fa San Tommaso in *S. Contra Gent.*, 4, 11, dove *Verbum* è inteso come « sapienza divina ».

15. In confronto al risplendente amore divino, che appare nella sapienza.

16. Ragione per cui.

17. Si ignora dove Dante aveva attinto la leggenda che faceva di Platone un figlio del re Codro. Questi filosofi compaiono anche nel Limbo (*Inf.*, IV, 134 segg.). Per Zenone, cfr. anche IV, 6, 9.

18. A parte la Filosofia, massima amica. Il concetto aristotelico (per cui cfr. anche IV, 8, 15) è di *Eth.*, I, 4.

19. Riprende l'impostazione sintattica che apre il par. 8; « e per questa ragione ».

pensieri, la loro vita disprezzaro, sì come Zeno [20], Socrate, Seneca, e molti altri. E però è manifesto che la divina virtù, 9 a guisa [che in] angelo, in questo amore ne li uomini discende. E per dare esperienza di ciò, grida sussequentemente lo testo: *E qual donna gentil questo non crede, [Vada] con lei e miri.* Per donna gentile s'intende la nobile anima d'ingegno e libera ne la sua propia potestate, che è la ragione. Onde 10 l'altre anime dire non si possono donne, ma ancille, però che non per loro [21] sono, ma per altrui; e lo Filosofo [22] dice, nel secondo de la Metafisica, che quella cosa è libera ch'è per sua cagione [23], e non per altrui.

Dice: *Vada con lei e miri li atti sui,* cioè accompagnisi [24] 11 di questo amore, e guardi a quello che dentro da lui troverà. E in parte ne tocca, dicendo: *Quivi dov'ella parla, si dichina,* cioè, dove la Filosofia è in atto, si dichina [25] un celestial pensiero, nel quale [26] si ragiona questa essere più che umana operazione; e dice « del cielo » a dare a intendere che non solamente essa, ma li pensieri amici di quella sono astratti da le basse e terrene cose. Poi sussequentemente dice co- 12 m'ell'avvalora e accende amore dovunque ella si mostra, con la suavitade de li atti; ché sono tutti li suoi sembianti onesti, dolci e sanza soverchio [27] alcuno. E sussequentemente, a maggiore persuasione de la sua compagnia fare, dice: *Gentile è in donna ciò che in lei si trova, E bello è tanto quanto lei simiglia.* Ancora soggiugne: *E puossi dir che 'l suo aspetto* 13 *giova*; dove è da sapere che lo sguardo di questa donna fu a noi così largamente ordinato [28], non pur per la faccia, che

20. Cfr. IV, 6, 9.
21. Autonome; « libere nella loro propria potestate ».
22. Il passo aristotelico in questione, *Metaphys.*, I, 2, 3, è usato anche in *Mon.*, I, 12, 8. La dicitura « nel secondo de la Metafisica » è forse corruzione del testo; a meno che Dante non si riferisca al commento di Alberto della Magna, in cui il passo è spiegato nel secondo trattato del libro I (cap. VII).
23. Per sé stessa (cfr. sopra).
24. Si faccia compagno di coloro che seguono l'amore della sapienza.
25. Discende; la virtù divina scende nella filosofia.
26. A causa del quale si dimostra.
27. Eccesso.
28. Destinato a noi nell'ordine universale in modo non solo da piacerci per sé stesso, ma da suggerirci il desiderio degli arcani che lascia indovinare.

ella ne dimostra, vedere, ma per le cose che ne tiene celate
14 desiderare ad acquistare. Onde sì come [29] per lei molto di quello si vede per ragione, e per consequente vedere per ragione, che sanza lei pare maraviglia, così per lei si crede ogni miracolo in più alto intelletto puote avere ragione, e per consequente può essere. Onde la nostra buona fede ha sua origine; da la quale viene la speranza de lo proveduto [30] desiderare; e per quella nasce l'operazione de la caritade.
15 Per le quali tre virtudi si sale [31] a filosofare a quelle Atene celestiali, dove gli Stoici e Peripatetici e Epicurii, per l'al[bo]re de la veritade etterna, in uno volere concordevolemente concorrono.

Capitolo XV

1 Ne lo precedente capitolo questa gloriosa donna è commendata secondo l'una de le sue parti componenti, cioè amore. Ora in questo — ne lo quale io intendo esponere quel verso [1] che comincia: *Cose appariscon ne lo suo aspetto* — si conviene trattare commendando l'altra parte sua, cioè
2 sapienza. Dice adunque lo testo « che ne la faccia di costei appariscono cose che mostrano de' piaceri di Paradiso »; e distingue lo loco dove ciò appare: cioè ne li occhi e ne lo riso. E qui si conviene sapere che li occhi de la sapienza sono le sue demostrazioni, con le quali si vede la veritade certissimamente; e lo suo riso sono le sue persuasioni [2], ne le quali si dimostra la luce interiore de la sapienza sotto alcuno vela-

29. Come per mezzo della filosofia molto dell'arcano si distingue con le forze della ragione, e per conseguenza gli si attribuisce una capacità di essere ragionato (che senza la filosofia non apparirebbe, e l'arcano sembrerebbe *maraviglia*), così per mezzo della filosofia possiamo supporre in più alti arcani una ragionevolezza più alta, e ogni miracolo diventa teoricamente possibile.

30. Il bene che si prevede mediante la fede.

31. Si ottiene la perfezione della sapienza (cfr. *Mon.*, III, 16, 7). L'Atene celeste (lat. *Athenae* plur.) per « città di Dio » figura il Paradiso. Così in *Purg.*, XV, 99, Atene è detta la città « onde ogni scienza disfavilla ».

1. Strofa.

2. È di nuovo il concetto di quel presentire, al di là delle verità razionalmente dimostrabili, l'esistenza di altri arcani accessibili a un superiore intelletto, di cui si parla nel cap. precedente, par. 14.

mento; e in queste due cose si sente quel piacere altissimo di beatitudine, lo quale è massimo bene in Paradiso. Questo 3 piacere in altra cosa di qua giù essere non può, se non nel guardare in questi occhi e in questo riso. E la ragione è questa: che, con ciò sia cosa che ciascuna cosa naturalmente disia la sua perfezione, sanza [3] quella essere non può [omo] contento, che è essere beato; ché, quantunque l'altre cose avesse, sanza questa rimarrebbe in lui desiderio; lo quale essere non può con la beatitudine, acciò che [4] la beatitudine sia perfetta cosa e lo desiderio [5] sia cosa defettiva; ché nullo desidera quello che ha, ma quello che non ha, che è manifesto difetto. E in questo sguardo [6] solamente l'umana per- 4 fezione s'acquista, cioè la perfezione de la ragione, de la quale, sì come di principalissima parte, tutta [7] la nostra essenza depende; e tutte l'altre nostre operazioni (sentire, nutrire, e tutto) sono per quella sola, e questa è per sé [8], e non per altri; sì che l'uomo, in quanto ello è uomo, [v]ede terminato ogni desiderio, e così è beato. E però si dice nel 5 libro di Sapienza [9]: « Chi gitta via la sapienza e la dottrina è infelice », che è privazione de l'essere felice, [che] per l'abito de la sapienza seguita che s'acquista; e felice è essere contento, secondo la sentenza del Filosofo [10]. Dunque si vede come ne l'aspetto di costei de le cose [11] di Paradiso appaiono. E però si legge nel libro allegato di Sapienza, di lei parlando: « Essa è candore de la etterna luce e specchio sanza macula de la maestà di Dio ».

Poi, quando si dice: *Elle soverchian lo nostro intelletto*, 6 escuso me di ciò, che poco parlar posso di quelle, per la loro

3. Perché « Li uomini hanno loro proprio amore a le perfette e oneste cose » (III, 3, 5).
4. In quanto che.
5. Lo stato di desiderio.
6. « Li occhi », cioè le « demonstrazioni » della sapienza (par. 2).
7. Tutto il mondo del nostro essere, quindi l'essere felice.
8. Cfr. cap. XIV, 10.
9. *Sap.*, III, 11; più avanti, *Sap.*, VII, 26.
10. ARISTOTELE, *Eth.*, X; cfr. il commento di San Tommaso, 1. 10, n. 2086, dove si ripone la perfetta felicità nell'operazione della virtù speculativa.
11. Partitivo indeterminato; appaiono cose che sono di Paradiso.

soperchianza [12]. Dov'è da sapere che in alcuno modo queste cose nostro intelletto abbagliano, in quanto certe cose affermano [13] essere che lo intelletto nostro guardare non può (cioè Dio e la etternitate e la prima materia [14]); che certissimamente si veggiono e con tutta fede si credono essere, e per quello che sono intendere noi non potemo: se non cose negando [15] si può appressare a la sua conoscenza, e non altri-
7 menti. Veramente può qui alcuno forte dubitare come ciò sia che la sapienza possa fare l'uomo beato, non potendo a lui perfettamente certe cose mostrare; con ciò sia cosa che 'l naturale desiderio si ha l'uomo di sapere, e sanza compiere
8 lo desiderio beato essere non possa. A ciò si può chiaramente rispondere che lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato [16] secondo la possibilitade de la cosa desiderante; altrimenti andrebbe in contrario di sé medesimo, che impossibile è; e la Natura l'avrebbe fatto indarno, che è anche
9 impossibile [17]. In contrario andrebbe: ché, desiderando la sua perfezione, desiderrebbe la sua imperfezione, imperò che desiderrebbe sé sempre desiderare e non compiere mai suo desiderio (e in questo errore cade l'avaro maladetto, e non s'accorge che desidera sé sempre desiderare, andando dietro al numero impossibile a giugnere). Avrebbelo anco la Natura fatto indarno, però che non sarebbe ad alcuno fine ordinato. E però l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può, e quello punto non passa se non
10 per errore, lo quale è di fuori di naturale intenzione. E così

12. Il loro superare il limite conoscitivo.

13. Il sogg. è *queste cose*: tali intuizioni paradisiache ci convincono che esistono certe altre cose situate oltre il limite della nostra conoscenza razionale.

14. La « prima materia » è il concetto della pura potenza materiale, conoscibile solo quando è attuata in qualche forma. Cfr. III, 8, 15.

15. Si oppone alla conoscenza possibile entro i limiti ragionativi; la certezza intuitiva dell'esistenza di Dio, dell'eternità ecc., va isolata escludendo lo sforzo inutile della ragione. « Si può appressarsi ad esse cose soltanto attraverso una saggezza d'ordine superiore, una esperienza fruitiva che permette di conoscere Dio " tamquam ignotum " » (Simonelli).

16. Quest'idea è alla base del passo in cui Dante spiega come « ogni dove in cielo è Paradiso » (*Par.*, III, 69-90).

17. Il concetto della Natura che non fa nulla di ozioso ricorre nel *De vulg. eloq.*, I, 2, 2; nel *Mon.*, I, 3, 3, e 14, 2; e nella *Questio*, 18. Cfr. ARISTOTELE, *De Caelo*, I, 4.

è misurato ne la natura angelica e terminato in quanto: in quella sapienza che la natura di ciascuno può apprendere. E questa è la ragione per che li Santi non hanno tra loro invidia, però che ciascuno aggiugne lo fine del suo desiderio, lo quale desiderio è con la natura de la bontà [18] misurato. Onde, con ciò sia cosa che conoscere di Dio (e di certe altre cose) quello esso è, non sia possibile a la nostra natura, quello da noi naturalmente non è desiderato di sapere. E per questo è la dubitazione soluta [19].

Poi quando dic[e]: *Sua bieltà piove fiammelle di foco,* 11 discende ad un altro piacere di Paradiso, cioè de la felicitade secondaria [20] a questa prima, la quale de la sua biltade procede. Dove è da sapere che la moralitade è bellezza de la Filosofia; ché, così come la bellezza del corpo resulta da le membra in quanto sono debitamente ordinate, così la bellezza de la sapienza, che è corpo di Filosofia, come detto è, resulta da l'ordine de le virtudi morali, che fanno quella piacere sensibilmente [21]. E però dico che sua biltà, cioè moralitade, piove fiammelle di foco, cioè appetito diritto [22], che 12 s'ingenera nel piacere de la morale dottrina; lo quale appetito ne diparte eziandio da li vizii naturali, non che da li altri. E quinci nasce quella felicitade, la quale diffinisce Aristotile nel primo de l'Etica [23], dicendo che è operazione secondo vertù in vita perfetta. E quando dice: *Però qual* 13 *donna sente sua bieltate*, procede in loda di costei, grid[and]o

18. La capacità naturale di bontà, il modo individuale di essere buoni.

19. Risolta.

20. Derivante. La felicità essenziale è la visione di Dio, a cui corrisponde il possesso della sapienza. Da questa felicità essenziale deriva, consegue, quella della buona volontà; a cui, sul piano filosofico, corrisponde la felicità consentita all'uomo nella vita morale.

21. L'ordine delle virtù morali irradia la felicità della sapienza nella vita quotidiana.

22. Le fiammelle di foco che discendono dalla bellissima Donna simboleggiano la retta volontà, che nasce dalla consapevolezza e dalla compiacenza del vivere moralmente. La retta volontà, che dirige ciascuna cosa « per lo gran mar dell'essere » produce l'ordine, « forma Che l'universo a Dio fa somigliante » (*Par.*, I, 103 segg.). *Diritto* significa perciò « diretto al suo vero fine », secondo « la virtù di quella corda Che ciò che scocca *drizza* in segno lieto » (*Par.*, I, 125-126).

23. I, 10. La definizione è tratta dal *Commento* di San Tommaso, I, 10, 128-130. Essa ricorre anche in IV, 17, 8.

a la gente che la seguiti, dicendo loro lo suo beneficio, cioè che per seguitare lei diviene ciascuno buono. Però dice: *qual donna*, cioè quale anima, sente sua biltade biasimare per non parere quale parere si conviene, miri [24] in questo essemplo.

14 Ove è da sapere che li costumi sono beltà de l'anima, cioè le vertudi massimamente, le quali tal volta per vanitadi o per superbia si fanno men belle e men gradite, sì come ne l'ultimo [25] trattato vedere si potrà. E però dico che, a fuggire questo, si guardi in costei, cioè colà dov'ella è essemplo d'umiltà, cioè in quella parte di sé [che] morale filosofia si chiama. E soggiungo che, mirando costei, dico la Sapienza, in questa parte, ogni viziato tornerà diritto e buono; e però dico: *Questa è colei ch'umilia ogni perverso*, cioè volge [26] dol-
15 cemente chi fuori di debito ordine è piegato. Ultimamente, in massima laude di Sapienza, dico lei essere di tutto madre e [di moto] qualunque principio, dicendo che con lei Iddio cominciò lo mondo e spezialmente lo movimento del cielo, lo quale tutte le cose genera e dal quale ogni movimento è principiato e mosso, dicendo: *Costei pensò chi mosse l'universo*. Ciò è a dire che nel divino pensiero, ch'è esso [27] intelletto, essa era quando lo mondo fece; onde seguita che ella
16 lo facesse. E però disse Salomone [28] in quello de' Proverbi in persona d[e la] S[apienza]: «Quando Iddio apparecchiava li cieli, eo [29] era presente; quando con certa legge e con certo giro vallava [30] li abissi, quando suso fermava [l'etera] e suspendeva le fonti de l'acque, quando circuiva lo suo termine al mare e poneva legge a l'acque che non passassero li suoi confini, quando Elli appendeva li fondamenti de la terra, con Lui eo era, disponente tutte le cose, e dilettavami per ciascuno die».

24. Si attenga all'esempio della sapienza, perfetta anche per la sua umiltà. Il concetto è sviluppato nel par. seguente.

25. Il quindicesimo, che non fu mai scritto.

26. Riporta sulla retta via. L'idea di *piegato* per «sviato» anche nel passo già citato del *Par.*: «così da questo corpo si diparte Talor la creatura, c'ha podere Di *piegar*, così pinta, in altra parte» (I, 131-133).

27. «Ipse»; che è propriamente l'Intelletto.

28. In *Prov.*, VIII, 27-30.

29. Io.

30. Delimitava, come con un vallo.

O peggio che morti che l'amistà di costei fuggite, aprite li occhi vostri e mirate: ché, innanzi che voi foste, ella fu amatrice di voi, acconciando e ordinando lo vostro processo; e, poi che fatt[i] fo[s]te, per voi dirizzare, in [31] vostra similitudine venne a voi. E se tutti al suo conspetto venire non potete, onorate lei ne' suoi amici e seguite li comandamenti loro, sì come [quelli] che v'annunziano la volontà di questa etternale imperadrice — non chiudete li orecchi a Salomone che ciò vi dice, dicendo che «la via de' giusti è quasi luce splendiente, che procede e cresce infino al die de la beatitudine» — andando loro dietro, mirando le loro operazioni, che essere debbono a voi luce nel cammino di questa brevissima vita. 17 18

E qui si può terminare la vera sentenza [32] de la presente canzone. Veramente l'ultimo verso, che per tornata [33] è posto, per la litterale esposizione assai leggermente [34] qua si può ridurre, salvo in tanto quanto dice che io [s]ì chiamai questa donna *fera e disdegnosa.* Dove è da sapere che dal principio essa Filosofia pareva a me, quanto da la parte del suo corpo, cioè sapienza, fiera, ché non mi ridea, in quanto le sue persuasioni ancora non intendea; e disdegnosa, ché non mi volgea l'occhio, cioè ch'io non potea vedere le sue dimostrazioni; e di tutto questo lo difetto era dal mio lato. E per questo, e per quello che ne la sentenza litterale è dato, è manifesta l'allegoria de la tornata; sì che tempo è, per più oltre procedere, di porre fine a questo trattato. 19 20

31. In figura umana; come nella donna gentile.
32. Spiegazione del significato.
33. Il commiato, costituito dall'ultima strofa (*verso*)
34. Facilmente.

TRATTATO QUARTO

Canzone Terza

Le dolci rime d'amor, ch'i' solìa
cercar ne' miei pensieri,
convien ch'io lasci; non perch'io non speri
ad esse ritornare,
5 ma perché li atti disdegnosi e feri,
che ne la donna mia
sono appariti, m'han chiusa la via
de l'usato parlare.
E poi che tempo mi par d'aspettare,
10 diporrò giù lo mio soave stile,
ch'i' ho tenuto nel trattar d'amore;
e dirò del valore,
per lo qual veramente omo è gentile,
con rima aspr'e sottile;
15 riprovando 'l giudicio falso e vile
di quei che voglion che di gentilezza
sia principio ricchezza.
E, cominciando, chiamo quel signore
ch'a la mia donna ne li occhi dimora,
20 per ch'ella di se stessa s'innamora.
Tale imperò che gentilezza volse,
secondo 'l suo parere,
che fosse antica possession d'avere
con reggimenti belli;
25 e altri fu di più lieve savere,
che tal detto rivolse,
e l'ultima particula ne tolse,
ché non l'avea fors'elli!
Di retro da costui van tutti quelli
30 che fan gentile per ischiatta altrui
che lungiamente in gran ricchezza è stata;

ed è tanto durata
la così falsa oppinïon tra nui,
che l'uom chiama colui
omo gentil che può dicere: « io fui 35
nepote, o figlio, di cotal valente »,
benché sia da nïente.
Ma vilissimo sembra, a chi 'l ver guata,
cui è scorto 'l cammino e poscia l'erra,
e tocca a tal, ch'è morto e va per terra! 40
Chi diffinisce: « omo è legno animato »,
prima dice non vero,
e, dopo 'l falso, parla non intero;
ma più forse non vede.
Similemente fu chi tenne impero 45
in diffinire errato,
ché prima puose 'l falso e, d'altro lato,
con difetto procede;
ché le divizie, sì come si crede,
non posson gentilezza dar né tôrre, 50
però che vili son da lor natura;
poi chi pinge figura,
se non può esser lei, non la può porre,
né la diritta torre
fa piegar rivo che da lungi corre. 55
Che siano vili appare ed imperfette,
ché, quantunque collette
non posson quïetar, ma dàn più cura;
onde l'animo ch'è dritto e verace
per lor discorrimento non si sface. 60
Né voglion che vil uom gentil divegna,
né di vil padre scenda
nazion che per gentil già mai s'intenda;
questo è da lor confesso;
onde lor ragion par che sé offenda 65
in tanto, quanto assegna
che tempo a gentilezza si convegna,
diffinendo con esso.

Ancor: segue di ciò che innanzi ho messo,
70 che siam tutti gentili o ver villani,
o che non fosse ad uom cominciamento;
ma ciò io non consento,
ned ellino altressì, se son cristiani!
Per che a 'ntelletti sani
75 è manifesto i lor diri esser vani,
e io così per falsi li riprovo,
e da lor mi rimovo;
e dicer voglio omai, sì com'io sento,
che cosa è gentilezza, e da che vène,
80 e dirò i segni che 'l gentile uom tene.

Dico ch'ogni vertù principalmente
vien da una radice:
vertute, dico, che fa l'uom felice
in sua operazione.
85 Questo è, secondo che l'Etica dice,
un abito eligente,
lo qual dimora in mezzo solamente,
e tai parole pone.
Dico che nobiltate in sua ragione
90 importa sempre ben del suo subietto,
come viltate importa sempre male;
e vertute cotale
dà sempre altrui di sé buono intelletto;
per che in medesmo detto
95 convegnono ambedue, ch'en d'uno effetto.
Onde convien da l'altra vegna l'una,
o d'un terzo ciascuna;
ma se l'una val ciò che l'altra vale,
e ancor più, da lei verrà più tosto.
100 E ciò ch'io dett'ho qui sia per supposto.

È gentilezza dovunqu'è vertute,
ma non vertute ov'ella;
sì com'è 'l cielo dovunqu'è la stella,
ma ciò non e converso.
105 E noi in donna e in età novella
vedem questa salute,

in quanto vergognose son tenute,
ch'è da vertù diverso.
Dunque verrà, come dal nero il perso,
ciascheduna vertute da costei, 110
o vero il gener lor, ch'io misi avanti.
Però nessun si vanti
dicendo: « Per ischiatta io son con lei »,
ch'elli son quasi dèi
quei c'han tal grazia fuor di tutti rei; 115
ché solo Iddio a l'anima la dona
che vede in sua persona
perfettamente star: sì ch'ad alquanti
che seme di felicità sia còsta,
messo da Dio ne l'anima ben posta. 120
L'anima cui adorna esta bontate
non la si tiene ascosa,
ché dal principio ch'al corpo si sposa
la mostra infin la morte.
Ubidente, soave e vergognosa 125
è ne la prima etate,
e sua persona adorna di bieltate
con le sue parti accorte;
in giovinezza, temperata e forte,
piena d'amore e di cortese lode, 130
e solo in lealtà far si diletta;
è ne la sua senetta
prudente e giusta, e larghezza se n'ode,
e 'n sé medesma gode
d'udire e ragionar de l'altrui prode; 135
poi ne la quarta parte de la vita
a Dio si rimarita,
contemplando la fine che l'aspetta,
e benedice li tempi passati.
Vedete omai quanti son l'ingannati! 140
Contra-li-erranti mia, tu te n'andrai;
e quando tu sarai
in parte dove sia la donna nostra,
non le tenere il tuo mestier coverto,

145 tu le puoi dir per certo:
« Io vo parlando de l'amica vostra ».

Capitolo I

1 Amore, secondo la concordevole sentenza de li savi di lui ragionanti, e secondo quello che per esperienza continuamente vedemo, è che congiunge e unisce l'amante con la persona amata; onde Pittagora [1] dice: « Ne l'amistà si fa uno di più ».
2 E però che le cose congiunte comunicano naturalmente intra sé le loro qualitadi, in tanto che talvolta è che l'una torna del tutto ne la natura de l'altra, incontra che le passioni de la persona amata entrano ne la persona amante, sì che l'amore de l'una si comunica ne l'altra, e così l'odio e lo desiderio e ogni altra passione. Per che li amici de l'uno sono d[a] l'altr[o] amati, e li nemici odiati; per che in greco proverbio [2] è detto:
3 « De li amici essere deono tutte le cose comuni ». Onde io, fatto amico di questa donna [3], di sopra ne la verace esposizione nominata, cominciai ad amare e odiare, secondo l'amore e l'odio suo. Cominciai adunque ad amare li seguitatori de la veritade, e odiare li seguitatori de lo errore e de la
4 falsitade, com'ella face. Ma però che ciascuna cosa per sé è da amare, e nulla è da odiare se non per sopravenimento di malizia, ragionevole e onesto è, non le cose, ma le malizie de le cose odiare e procurare da esse di partite. E a ciò s'alcuna persona intende, la mia eccellentissima donna intende massimamente: a partire [4], dico, la malizia de le cose, la qual cagione è d'[o]dio; però che in lei è tutta ragione e in lei
5 è fontalemente [5] l'onestade. Io, lei seguitando ne l'opera, sì come ne la passione, quanto potea, li errori de la gente abominava e dispregiava, non per infamia o vituperio de li erranti, ma de li errori; li quali biasimando credea far

1. Il detto è attribuito a Pitagora nel *De offic.* di Cicerone, I, 17, 56.
2. Anche questo è tratto dal *De offic.*, I, 16, 51.
3. In cui è rappresentata la Filosofia, come è confermato sotto, al par. 11.
4. Separare dalla cosa la malizia che può esservi sopravvenuta.
5. Essenzialmente, come all'origine, alla fonte.

dispiacere [6], e, dispiaciuti, partire da coloro che per essi eran da me odiati. Intra li quali errori uno io massimamente 6 riprendea, lo quale non solamente è dannoso e pericoloso a coloro che in esso stanno, ma eziandio a li altri, che lui riprendano, p[o]rt[a] d[o]lor[e] e danno. Questo è l'errore [7] 7 de l'umana bontade, in quanto in noi è da la natura seminata, e che «nobilitade» chiamare si dee; che [per] mala consuetudine e per poco intelletto era tanto fortificato, che [l']oppinione, quasi di tutti, n'era falsificata; e de la falsa oppinione nascevano li falsi giudicii, e de' falsi giudicii nascevano le non giuste reverenze e vilipensioni; per che li buoni erano in villano dispetto [8] tenuti, e li malvagi onorati ed essaltati. La qual cosa era pessima confusione del mondo; sì come veder puote chi mira quello che di ciò può seguitare, sottilmente. Per che, con ciò fosse cosa che questa mia donna 8 un poco li suoi dolci sembianti transmutasse [9] a me, massimamente in quelle parti dove io mirava e cercava se [10] la prima materia de li elementi era da Dio intesa — per la qual cosa un poco dal frequentare lo suo aspetto mi sostenn[i] — quasi ne la sua assenzia dimorando, entrai a riguardare col pensiero lo difetto umano intorno al detto errore [11]. E per fuggire oziositade, che massimamente di 9 questa donna è nemica, e per istinguere [12] questo errore, che tanti amici le toglie, proposi di gridare a la gente, che per mal cammino andavano, acciò che per diritto calle si dirizzasse; e cominciai una canzone nel sui principio dissi: *Le dolci rime d'amor, ch'i' solìa.* Ne la quale io intendo ri-

6. Rendere spiacevoli a chi li commetteva.

7. L'errata opinione sulla bontà intrinseca dell'uomo, sulla sostanza della nobiltà. Da questo errore nascono i falsi giudizi, e l'erronea venerazione per la nobiltà ereditaria, come il dispregio per i veri nobili dello spirito se sprovvisti di censo o di attributi aristocratici familiari.

8. In vilipendio. Per *dispetto* = «disdegno» cfr. l'epis. di Farinata in *Inf.*, 10.

9. Cambiasse in *disdegnosi e feri*; cfr. III, *Canz.* 74, e nota ivi. Nei trenta mesi di studio (cfr. II, 12, 7) il lavoro di Dante non fu senza ostacoli e difficoltà.

10. Se la materia prima (cfr. III, 8, 15 e III, 15, 6) avesse una corrispondenza, come idea, in Dio; era questo un problema vivamente dibattuto ai tempi di Dante.

11. Cfr. sopra, par. 7; è l'errore d'opinione sulla nobiltà dell'uomo.

12. Estinguere.

ducer la gente in diritta via sopra la propia conoscenza de la verace nobilitade; sì come per la conoscenza del suo testo,
10 a la esposizione del quale ora s'intende, vedere si potrà. E però che in questa canzone s'intese a rimedio così necessario, non era buono sotto alcuna figura parlare, ma conven[ne]si per via tostana [13] questa medicina, acciò che fosse tostana la sanitade; la quale corrotta, a così laida morte si correa.
11 Non sarà dunque mestiere ne la esposizione di costei alcuna allegoria aprire, ma solamente la sentenza secondo la lettera ragionare. Per mia donna intendo sempre quella ne la precedente ragione è ragionata, cioè quella luce virtuosissima, Filosofia, li cui raggi fanno li fiori rifronzire [14] e fruttificare la verace de li uomini nobilitade, de la quale trattare la proposta canzone pienamente intende.

Capitolo II

1 Nel principio de la impresa esposizione, per meglio dare a intendere la sentenza de la proposta canzone, conviensi [1] quella partire prima in due parti: che ne la prima parte pr[oemi]ialmente si parla, ne la seconda si seguita lo trattato; e comincia la seconda parte nel cominciamento del secondo
2 verso [2], dove dice: *Tale imperò che gentilezza volse*. La prima parte ancora in tre membra si può comprendere: nel primo si dice perché da lo parlare usato [3] mi parto; nel secondo dico quello che è di mia intenzione a trattare; nel terzo domando aiutorio a quella cosa che più aiutare mi può, cioè a la ver[ita]de. Lo secondo membro comincia: *E poi che tempo mi par d'aspettare*. Lo terzo comincia: *E, cominciando, chiamo quel signore*.
3 Dico adunque che «a me conviene lasciare le dolci rime d'amore le quali [4] solì[e]no cercare li miei pensieri»; e la

13. Spedita, rapida.
14. Frondeggiare.

1. Impers. « è necessario ».
2. Strofa.
3. Dalle dolci rime amorose.
4. È oggetto; il sogg. è *pensieri*.

cagione assegno, perché dico che ciò non è per intendimento di più non rimare d'amore, ma però che ne la donna mia nuovi sembianti [5] sono appariti, li quali m'hanno tolto materia di dire al presente d'amore. Ov'è da sapere che non 4 si dice qui li atti di questa donna essere « disdegnosi e fieri » se non secondo l'apparenza; sì come nel decimo capitolo del precedente trattato si può vedere come altra volta dico che l'apparenza de la [6] veritade si discordava. E come ciò può essere, che una medesima cosa sia dolce e paia amara, o vero sia chiara e paia oscura, qui[vi] sufficientemente vedere si può.

Appresso, quando dico: *E poi che tempo mi par d'aspettare,* 5 dico, sì come detto è, questo che trattare intendo. E qui non è da trapassare con [7] piede secco ciò che si dice in « tempo aspettare », imperò che potentissima cagione è de la mia mossa; ma da vedere è come ragionevolmente quel tempo in tutte le nostre operazioni si dee attendere, e massimamente nel parlare. Lo tempo, secondo che dice Aristotile nel quarto 6 de la Fisica [8], è « numero di movimento, secondo prima e poi »; e « numero di movimento celestiale », lo quale dispone le cose di qua giù diversamente a ricevere alcuna informazione [9]; ché altrimenti è disposta la terra nel principio de 7 la primavera a ricevere in sé la informazione de l'erbe e de li fiori, e altrimenti lo verno; e altrimenti è disposta una stagione a ricevere lo seme che un'altra; e così la nostra mente [10], in quanto ella è fondata sopra la complessione del corpo che a seguitare la circulazione del cielo altrimenti è disposto in tempo e altrimenti un altro. Per che le parole, 8 che sono quasi seme d'operazione, si deono molto discreta-

5. Le difficoltà incontrate nello studio della filosofia.

6. Dalla. La discordanza fra ciò che appariva e la realtà è attribuita in III, 10, 1, all'infermità dell'anima.

7. « Quasi saltando sopra un fosso » (Busenelli-Vandelli).

8. *Phys.*, IV, 1. *Il numero di movimento* è il ritmo del Primo Mobile (cfr. II, 14, 15-18 e *Par.*, XXVII, 118-119); esso corrisponde al ritmo naturale delle cose, per es. delle stagioni.

9. Virtù informante, disposta da Dio nel sole e nelle stelle.

10. Quella parte della nostra anima che è fondata sulle condizioni corporali; cioè la parte sensitiva. Cfr. III, 2, 11.

mente sostenere[11] e lasciare, perché bene siano ricevute e fruttifere vegnano, sì perché da la loro parte non sia difetto di sterilitade. E però lo tempo è da provedere[12], sì per colui che parla come per colui che dee udire; ché, se 'l parladore è mal disposto, più volte sono le sue parole dannose; e, se l'uditore è mal disposto, mal sono quelle ricevute che buone siano. E però Salomone dice ne lo Ecclesiast[e][13]: « Tempo
9 è da parlare, e tempo è da tacere ». Per che io, sentendo [in] me turbata disposizione, per la cagione che detta è nel precedente capitolo, a parlare d'Amore, parve a me che fosse d'aspettare tempo, lo quale seco porta lo fine d'ogni desiderio e appresenta, quasi come donatore, a coloro a cui non
10 incresce d'aspettare. Onde dice santo Iacopo[14] apostolo ne la sua Pìstola: « Ecco: lo agricola aspetta lo prezioso frutto de la terra, pazientemente sostenendo[15] infino che riceva lo temporaneo[16] e lo serotino ». E tutte le nostre brighe, se bene veniamo a cercare li loro principii, procedono quasi dal non conoscere l'uso del tempo.

11 Dico: « poi che da aspettare mi pare, diporroe », cioè lascierò stare, « lo mio stilo » cioè modo « soave » che d'Amore parlando [ho]e tenuto, e dico di dicere di quello « valore » per lo quale uomo è gentile veracemente. E avvegna che « valore » intendere si possa per più modi, qui si prende « valore » quasi potenza di natura, o vero bontade da quella
12 data, sì come di sotto si vedrà. E prometto di trattare di questa materia *con rima aspr'e sottile*. Per che sapere si conviene che « rima » si può doppiamente considerare, cioè largamente e strettamente; stretto s'intende pur per quella concordanza che ne l'ultima e penultima sillaba far si suole, quando largamente s'intende per tutto quel parlare che 'n numeri e tempo regolato in rimate consonanze cade, e così
13 qui in questo proemio prendere e intendere si vuole. E però

11. Trattenere.
12. Valutare; considerare se è opportuno o meno; scegliere opportunamente.
13. *Eccl.*, III, 7 e XX, 6-7.
14. *Iacob*, V, 7.
15. Sopportando l'indugio.
16. Ciò che è precoce e ciò che è tardivo.

dice *aspra* quanto al suono de lo dittato, che a tanta materia non conviene essere leno [17]; e dice *sottile* quanto a la sentenza de le parole, che sottilmente argomentando e disputando procedono. E soggiungo: *Riprovando 'l giudicio falso e vile,* ove si promette ancora di riprovare lo giudicio de la gente piena d'errore; *falso,* cioè rimosso da la veritade, e *vile,* cioè da viltà d'animo affermato e fortificato. Ed è da guardare a ciò che in questo proemio prima si promette di trattare lo vero, e poi di riprovare lo falso, e nel trattato [18] si fa l'opposito; ché prima si ripruova lo falso e poi si tratta lo vero, che pare non convenire a la promessione. Però è da sapere, che tutto che [19] a l'uno e a l'altro s'intenda, al trattare lo vero s'intende principalmente; di riprovare lo falso s'intende in tanto, quanto la veritade meglio si fa apparire. E qui prima si promette lo trattare del vero, sì come principale intento, lo quale a li animi de li auditori porta desiderio d'udire; nel trattato prima si ripruova lo falso, acciò che, fugate le male oppinioni, la veritade poi più liberamente sia ricevuta. E questo modo tenne lo maestro de l'umana ragione, Aristotile, che sempre prima combatteo con li avversari de la veritade, e poi, quell[i] convint[i], la veritade mostroe.

14

15

16

Ultimamente, quando dico: *E, cominciando, chiamo quel signore,* chiamo la veritade che sia meco, le quale è quello signore che ne li occhi, cioè [20] ne le dimostrazioni, de la Filosofia dimora; e bene è signore, ché a lei disposata l'anima è donna [21] e altrimenti è serva fuori d'ogni libertade. E dice: *Per ch'ella di se stessa s'innamora,* però che essa Filosofia, che è, sì come [22] detto è nel precedente trattato, amoroso uso di sapienza, sé medesima riguarda [23], quando apparisce la bellezza de li occhi suoi a lei; che altro [non] è a dire, se non che l'anima filosofante non solamente contempla essa

17

18

17. Dolce.
18. Il corpo della canzone, dopo la prima strofa proemiale.
19. Sebbene.
20. Cfr. III, 15, 2.
21. Domina, signora. Il « signore » è il vero.
22. Cfr. III, 12, 12.
23. Riflette sul suo stesso operare, e ammira non solo la bellezza assoluta del vero, ma anche gode di investigarlo.

veritade, ma ancora contempla lo suo contemplare medesimo e la bellezza di quello, rivolgendosi sovra sé stessa e di sé stessa innamorando per la bellezza del suo primo guardare. E così termina ciò che proemialmente, per tre membri, porta lo testo [24] del presente trattato.

Capitolo III

1 Veduta la sentenza del proemio, è da seguire lo trattato [1]; e per meglio quello mostrare, partire [2] si conviene per le sue parti principali, che sono tre: che ne la prima si tratta de la nobilitade secondo oppinioni d'altri; ne la seconda si tratta di quella secondo la pr[opi]a oppinione; ne la terza si volge lo parlare a la canzone, ad alcuno adornamento di ciò che 2 detto è. La seconda parte comincia: *Dico ch'ogni vertù principalmente.* La terza comincia: *Contra-li-erranti mia, tu te n'andrai.* E appresso queste parti gen[era]li, e altre divisioni fare si convegnono a bene prender lo 'ntelletto che mostrare 3 s'intende. Però nullo si maravigli se per molte divisioni si procede, con ciò sia cosa che grande e alta opera sia per le mani al presente, e da li autori poco cercata, e che lungo convegna essere lo trattato e sottile, nel quale per me ora s'entra, a distrigare lo testo perfettamente, secondo la sentenza che esso porta.

4 Dunque dico che ora questa prima parte si divide in due: che ne la prima si pongono le oppinioni altrui, ne la seconda si ripruovano quelle; e comincia questa seconda parte: *Chi* 5 *diffinisce: « omo è legno animato ».* Ancora: la prima parte che rimane [3] si ha due membri: lo primo è la variazione [4] de l'oppinione de lo imperadore; lo secondo è la variazione de l'oppinione de la gente volgare, che è d'ogni ragione

24. Cioè la prima strofa, proemiale, della canzone.

1. Il corpo della canzone.
2. Suddividere.
3. La prima suddivisione della prima parte, nella quale sono ricordate le opinioni altrui.
4. L'errore, la deviazione.

ignuda[5]. E comincia questo secondo membro: *E altri fu di più lieve savere*. Dico dunque: *Tale imperò*, cioè tale usò 6 l'officio imperiale; dov'è da sapere che Federigo di Soave, ultimo imperadore de li Romani — ultimo[6] dico per rispetto al tempo presente, non ostante che Ridolfo e Andolfo e Alberto poi eletti siano, appresso la sua morte e de li suoi discendenti —, domandato che fosse gentilezza, rispuose ch'era antica ricchezza e belli costumi. E dico che *altri fu di* 7 *più lieve savere* che, pensando e rivolgendo questa diffinizione in ogni parte, levò via l'ultima particula, cioè li belli costumi, e tennesi a la prima, cioè a l'antica ricchezza; e, secondo che lo testo pare dubitare, forse, per non avere li belli costumi, non volendo perdere lo nome di gentilezza, diffinio quella secondo che per lui facea: cioè possessione d'antica ricchezza. E dico che questa oppinione è quasi di tutti, di- 8 cendo che dietro da costui vanno tutti coloro che fanno altrui gentile per essere di progenie lungamente stata ricca, con ciò sia cosa che quasi tutti così latrano. Queste due oppinioni 9 — avvegna che l'una, come detto è, del tutto sia da non curare — due gravissime ragioni pare che abbiano in aiuto: la prima è che dice [lo Filosofo] che[7] quello che pare a li più impossibile è del tutto essere falso; la seconda ragione è l'eccellentissima [a]u[to]ritade de la [impe]r[i]ale maiestade. E perché meglio si veggia poi la vertude de la veri- 10 tade, che ogni autoritade convince[8], ragionare intendo quanto l'una e l'altra di queste ragioni aiutatrice[9] e possente è. E, prima, [poi che] de la imperiale autoritade sapere non si può se non si ritruovano le sue radici, di quelle per intenzione in capitolo speziale è da trattare.

5. Priva. La clausola rincara sull'idea di deviazione: errore di opinione, ed in più, questa volta, senza più fondamento alcuno.

6. Federico II di Svevia (1194-1250), per il quale si cfr. anche *Inf.*, X, 119 e XIII, 59, fu «ultimo» perché gli altri tre imperatori menzionati di seguito furono «eletti» ma non «incoronati» in Roma. Arrigo VII fu invece incoronato in Roma (sebbene non personalmente dal Pontefice) il 29 giugno 1312.

7. La sentenza in questione si legge nel *Commento* di San Tommaso all'*Eth.* di Aristotele, VII, 13, n. 1509.

8. La forza della verità supera l'autorità dei sapienti e dei potenti.

9. Sostenitrice.

Capitolo IV

1 Lo fondamento radicale de la imperiale maiestade, secondo lo vero, è la necessità de la umana civilitade[1], che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice; a la quale nullo per sé è sufficiente a venire sanza l'aiutorio[2] d'alcuno, con ciò sia cosa che l'uomo abbisogna di molte cose, a le quali uno solo satisfare non può. E però dice lo Filosofo che l'uomo naturalmente è compagnevole animale[3]. 2 E sì come un uomo a sua[4] sufficienza richiede compagnia dimestica di famiglia, così una casa a sua sufficienza richiede una vicinanza; altrimenti molti difetti sosterrebbe[5] che sarebbero impedimento di felicitade. E però che una vicinanza non può sé in tutto satisfare, conviene a satisfacimento di quella essere la cittade. Ancora: la cittade richiede a le sue arti[6] e a le sue difensioni vicenda[7] avere e fratellanza con le circavicine cittadi; e però fu fatto lo regno. 3 Onde, con ciò sia cosa che l'animo umano in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desideri gloria d'acquistare, sì come per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene surgere[8] intra regno e regno, le quali sono tribulazioni de le cittadi, e per le cittadi de le vicinanze[9], e per le vicin[anz]e de le case, [e per le case] de l'uomo; e così s'impedisce la felicitade. 4 [Il] perché, a queste guerre e le loro cagioni tôrre via, conviene di necessitade tutta la terra, e quanto a l'umana ge-

1. La società civile. I capitoli 1-5 di *Mon.*, I sono dedicati a dimostrare come il benessere sociale è il fine dell'organizzazione civile nell'autorità dell'impero.

2. Aiuto.

3. La definizione risale alla *Pol.* di Aristotele, I, 1; Dante la rileva forse indirettamente.

4. Per sovvenire alle sue varie necessità.

5. Porterebbe con sé.

6. Attività, d'industria, commercio ecc.

7. Scambi; è in parallelismo con *arti*, come *difensioni* lo è con *fratellanza*.

8. Che sorgano.

9. In senso di « quartiere cittadino », distretto. Così il termine *vicinia* in *Mon.*, I, 3, 2 è dato come intermedio nella serie di *singularis homo, domestica comunitas, vicinia, civitas, regnum, genus humanum*; in *Mon.*, I, 5, 6, è connesso con l'idea di « vico », gruppo stradale.

nerazione a possedere è dato, essere Monarchia, cioè uno solo principato, e uno prencipe avere; lo quale [10], tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti ne li termini de li regni, sì che pace intra loro sia, ne la quale si posino le cittadi, e in questa posa le vicinanze s'amino, in questo amore le case prendano ogni loro bisogno, lo qual preso, l'uomo viva felicemente; che è quello per che esso è nato. E a queste ragioni si possono reducere parole del Filosofo, ch'egli ne la Politica [11] dice: che quando più cose ad uno fine sono ordinate, una di quelle conviene essere regolante, o vero reggente, e tutte l'altre rette e regolate. Sì come vedemo in una nave, che diversi offici e diversi fini di quella a uno solo fine sono ordinati, cioè a prendere loro desiderato porto per salutevole via, dove, sì come ciascuno officiale ordina la propria operazione nel proprio fine, così è uno che tutti questi fini considera, e ordina quelli ne l'ultimo di tutti, e questo è lo nocchiero, a la cui voce tutti obedire deono. Questo vedemo ne le religioni [12], ne li esserciti, in tutte quelle cose che sono, come detto è, a fine ordinate. Per che manifestamente vedere si può che a perfezione de la universale religione [13] de la umana spezie conviene essere uno, quasi nocchiero, che, considerando le diverse condizioni del mondo [a] li diversi e necessari offici ordinare, abbia del tutto universale e inrepugnabile [14] officio di comandare. E questo officio per eccellenza Imperio è chiamato, sanza nulla addizione, però che esso è di tutti li altri comandamenti comandamento. E così chi a questo officio è posto è chiamato Imperadore, però che di tutti li comandamenti elli è comandatore, e quello che esso dice a tutti è legge, e per tutti dee essere obedito, e ogni altro comandamento da quello di costui prendere vigore e autoritade. E così si manifesta la

10. L'idea che il Monarca non ha nulla da desiderare perché la sua giurisdizione si estende fino ai limiti della terra, e che pertanto egli ha in sé garanzia di giustizia, è svolta in *Mon.*, I, 11, 12.

11. ARISTOTELE, *Pol.*, I, 2-3; cfr. *Mon.*, I, 5, 3: « Asserit enim ibi venerabilis eius auctoritas quod, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi ».

12. Ordini religiosi.

13. Ordinamento sociale dell'umanità civile.

14. Incontrastabile.

imperiale maiestade e autoritade essere altissima ne l'umana compagnia.

8 Veramente potrebbe alcuno gavillare [15] dicendo che, tutto che al mondo officio d'imperio si richeggia, non fa ciò l'autoritade de lo romano [16] principe ragionevolmente somma, la quale s'intende dimostrare; però che la romana potenzia non per ragione, né per decreto di convento [17] universale fu acquistata, ma per forza, che a la ragione pare esser contraria.
9 A ciò si può lievemente rispondere che la elezione di questo sommo officiale convenia primieramente procedere da quello consiglio che per tutti provede, cioè Dio; altrimenti sarebbe stata la elezione per tutti non iguale; con ciò sia cosa che, anzi [18] l'officiale predetto, nullo a bene di tutti intendea.
10 E però che più dolce natura [in] segnoreggiando, e più forte in sostenendo [19], e più sottile in acquistando né fu né fia, che quella de la gente latina — sì come per esperienza si può vedere — e massimamente [di] quello popolo santo, nel quale l'alto sangue troiano era mischiato, cioè Roma,
11 Dio quello elesse a quello officio. Però che, con ciò sia cosa che a quello ottenere non sanza grandissima vertude venire si potesse, e a quello usare grandissima e umanissima benignitade si richiedesse, questo era quello popolo che a ciò più era disposto. Onde non da forza fu principalmente preso per [20] la romana gente, ma da divina provedenza, che è sopra ogni ragione. E in ciò s'accorda Virgilio nel primo de lo Eneida [21], quando dice, in persona di Dio parlando: « A costoro (cioè a li Romani) né termine di cose né di tempo pon-
12 go; a loro ho dato imperio sanza fine ». La forza dunque non fu cagione movente [22], sì come credeva chi gavillava, ma

15. Suscitare obiezioni, cavilli.
16. Tutto l'accento della frase è su questa parola: l'ammettere il principio imperiale non comporterebbe che esso sia per necessità da identificare con l'impero *romano* (il che invece Dante vuol dimostrare).
17. Convenzione; o anche, assemblea universale.
18. Avanti; prima di.
19. Nel sopportare le difficoltà,
20. Da.
21. VIRGILIO, *Aen.*, I, 278.
22. Cioè veramente efficiente, originaria. In I, 13, 4 si accennava « a una cosa esser più cagioni efficienti, avvegna che una sia massima de l'altre; onde lo fuoco e lo martello sono cagioni efficienti de lo coltello, avvegna

fu cagione instrumentale, sì come sono li colpi del martello cagione del coltello, e l'anima del fabbro è cagione efficiente e movente; e così non forza, ma ragione, [e] ancora divina, [ha da] essere stata principio del romano imperio. E che 13 ciò sia, per due apertissime ragioni vedere si può, le quali mostrano quella civitade imperatrice e da Dio avere spezial nascimento e da Dio avere spezial processo [23]. Ma però che 14 in questo capitolo sanza troppa lunghezza ciò trattare non si potrebbe, e li lunghi capitoli sono inimici de la memoria, farò ancora digressione d'altro capitolo per le toccate ragioni mostrate, che non fia sanza utilitade e diletto grande.

Capitolo V

Non è maraviglia se la divina provedenza, che del tutto 1 l'angelico e lo umano accorgimento soperchia, occultamente a noi molte volte procede, con ciò sia cosa che spesse volte l'umane operazioni a li uomini medesimi ascondono la loro intenzione; ma da maravigliare è forte, quando la essecuzione de lo etterno consiglio tanto manifesto procede, che la nostra ragione [lo] discerne. E però [1] io nel cominciamento 2 di questo capitolo posso parlare con la bocca di Salomone, che in persona de la Sapienza dice ne li suoi Proverbi: «Udite: però che di grandi cose io debbo parlare».

Volendo la inmisurabile [2] bontà divina l'umana creatura 3 a sé riconformare, che per lo peccato de la prevaricazione

che massimamente è il fabbro». La serie delle cause (materiali, formali, efficienti e finali) è menzionata più avanti, al cap. XX, 10.

23. Sviluppo. Mentre le ragioni con cui si dimostra il carattere provvidenziale della nascita di Roma sono esposte nei paragrafi 1-9 del capitolo seguente, quelle che concernono il carattere provvidenziale del suo sviluppo occupano i restanti paragrafi 10-20.

1. Dato che nel caso della predestinazione imperiale di Roma il disegno della provvidenza è manifesto anche alla ragione umana, è giusto servirsi delle parole di Salomone (*Prov.*, VIII, 6) per richiamare l'attenzione su un insieme di fatti tanto meraviglioso.

2. Sconfinata. È il tema che sarà sviluppato nello splendido passo dell'*abisso de l'etterno consiglio*, di *Par.*, VII, 92 segg., dove Dante svolge liberamente il suo entusiasmo per il processo della Redenzione per l'infinitudine di bontà che vi si manifesta.

del primo uomo da Dio era partita [3] e disformata, eletto fu, in quello altissimo e congiuntissimo consistorio de la Trinitade, che 'l Figliuolo di Dio in terra discendesse a fare
4 questa concordia. E però che, ne la sua venuta, lo mondo (non solamente lo cielo, ma la terra) convenia essere in ottima disposizione — e la ottima disposizione de la terra si ha quando ella è monarchia, cioè tutta ad uno principe, come detto è di sopra —, ordinato fu per lo divino provedimento quello popolo e quella cittade che ciò [4] dovea compiere, cioè
5 la gloriosa Roma. E però [che] anche l'albergo [5], dove il celestiale rege intrare dovea, convenia essere mondissimo e purissimo, ordinata fu una progenie santissima, de la quale, dopo molti meriti, nascesse una femmina ottima di tutte l'altre, la quale fosse camera del Figliuolo di Dio: e questa progenie è quella di David, dal qual nasce[tt]e la baldezza [6]
6 e l'onore de l'umana generazione, cioè Maria. E però è scritto in Isaia [7]: « Nascerà virga de la radice di Iesse, e fiore de la sua radice salirà »; e Iesse fu padre del sopra detto David. E tutto questo fu in un temporale [8] che David nacque e nacque Roma, cioè che Enea venne di Troia in Italia, che fu origine de la cittade romana, sì come testimoniano le scritture [9]. Per che assai è manifesto la divina elezione del romano imperio per lo nascimento de la santa cittade, che
7 fu contemporaneo a la radice de la progenie di Maria. E incidentemente è da toccare che, poi che esso cielo cominciò a girare, in migliore disposizione non fu che allora quando di là su discese Colui che l'ha fatto e che 'l governa, sì come ancora per [10] virtù di loro arti li matematici possono ritro-

3. Divisa.
4. Che doveva attuare quell'ideale disposizione del mondo che era opportuna per la venuta di Cristo.
5. Il ricettacolo. Così, più avanti, *camera*. È la Vergine Maria, madre di Cristo.
6. Gloria.
7. *Is.*, XI, 1.
8. Tempo, epoca.
9. Virgilio nel libro I dell'*Eneide*, e Livio, « in prima parte sui voluminis », sono i due autori citati a questo proposito nel *Mon.*, II, 3, 6. Altri autori in cui Dante poteva ritrovare la nozione sono stati additati in Orazio, e in Eusebio citato da Vincenzo di Beauvais.
10. Per mezzo dei loro calcoli.

vare. Né 'l mondo mai non fu né sarà sì perfettamante disposto come[11] allora che, a la voce d'un solo principe, di Roma, popolo e comandatore, fu ordinato; sì come testimonia Luca evangelista. E però pa[c]e universale era per tutto, che mai più[12] non fu né fia, la nave de l'umana compagnia dirittamente per dolce cammino a debito porto correa. 8
Oh ineffabile e incomprensibile sapienza di Dio che a una ora, per la tua venuta, in Siria suso e qua in Italia tanto dinanzi ti preparasti! E oh stoltissime e vilissime bestiuole, che a guisa d'uomo voi pascete, che presummete contr'a nostra fede parlare e volete sapere, filando e zappando[13], ciò che Iddio con tanta prudenza hae ordinato! Maladetti siate voi, e la vostra presunzione, e chi a voi crede! 9
E,[14] come detto è di sopra, nel fine del precedente [capitolo del presente] trattato, non solamente speziale nascimento, ma speziale processo ebbe da Dio; ché brievemente, da Romolo incominciando, che fu di quella primo padre, infino a la sua perfettissima etade, cioè al tempo del predetto suo imperadore[15], non pur per umane ma per divine[16] operazioni andò lo suo processo. 10
Ché, se consideriamo li sette regi che prima la governarono, cioè Romolo, Numa, Tullo, Anco e li tre Tarquini, che furono quasi baiuli[17] e tutori de la sua puerizia, noi trovare potemo per le scritture de le romane 11

11. Come nell'epoca che fu ordinato *a*) nella legge di un solo monarca, *b*) nella sede di Roma, *c*) romano nel suo capo e nell'unificazione delle genti; Luca testimonia infatti nel suo *Vangelo* (2, 1 segg.) che « Factum est autem in diebus illis, exiit edictum a Caesare Augusto ut describeretur universus orbis », ecc.: quindi Cristo stesso era nato romano. Luca continua: « Haec descriptio prima facta est a praeside Syriae Cyrino »; il che forse spiega, poco più avanti, l'uso che Dante fa di *Siria* nel senso generico di « Oriente ».

12. Nel I del *Mon.* (cap. XVI, 1) Dante ricorda che solo sotto Augusto il mondo godé un periodo di pace; che nell'*Ep.*, V calcola in dodici anni; e nel *Paradiso* si riafferma come « ...costui puose il mondo in tanta pace, che fu serrato a Jano il suo delubro » (VI, 80-81).

13. Conoscendo solo mestieri materiali, vie di quella « insensata cura de' mortali » che Dante deplora anche in *Par.*, XI, 1 segg.

14. S'inizia la seconda parte dell'esposizione, che concernerà il carattere provvidenziale dello sviluppo di Roma; come lo scrittore aveva annunziato nel precedente capitolo, par. 13 e 14.

15. Augusto.

16. Ispirate e guidate da Dio.

17. Portatori, reggitori. Nel canto VI del *Paradiso* il termine è adoperato per Augusto: « Di quel che fe' col *baiulo* seguente... » (v. 73). I tre Tarquinii sono T. Prisco, Servio Tullio, T. il Superbo.

istorie, massimamente per Tito Livio, coloro essere stati di diverse nature, secondo l'opportunitade del pr[o]cedente [18]
12 tempo. Se noi consideriamo, poi che per la maggiore adolescenza sua da la reale tutoria [19] fu emancipata, da Bruto primo cònsolo infino a Cesare primo prencipe sommo, noi troveremo lei essaltata non co[n] umani cittadini, ma co[n] divini, ne li quali non amore umano, ma divino era inspirato in amare lei. E ciò non potea né dovea essere se non per
13 ispeziale fine, da Dio inteso in tanta celestiale infusione. E chi dirà che fosse sanza divina inspirazione Fabrizio [20] infinita quasi moltitudine d'oro rifiutare, per non volere abbandonare sua patria? Curio, da li Sanniti tentato di corrompere, grandissima quantità d'oro per carità de la patria rifiuta[r]e, dicendo che il romani cittadini non l'oro, ma li possessori de l'oro possedere voleano? e Muzio la sua mano propria incendere, perché fallato avea lo colpo che per libe-
14 rare Roma pensato avea? Chi dirà di Torquato, giudicatore del suo figliuolo a morte per amore del publico bene, sanza

18. Del cambiamento delle circostanze. La diversità delle *nature* dei re di Roma non va interpretata come diversità di « origini, indoli e famiglie » (Busnelli-Vandelli), bensì di indole politica. Il Machiavelli, commentando il passo di Livio in questione (I, 18 segg.), dice che Numa fu eletto quale successore di Romolo « acciò da quelle cose che da lui fossero state lasciate indietro, fossero da Numa ordinate. Il quale trovando un popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obedienze civili con le arti della pace, si volse alla religione... » (*Disc.*, I, 11). Il tema della rotazione provvidenziale delle *nature* nella condotta degli affari umani è qui in germe; esso fiorirà in uno dei più bei passi del *Paradiso* (c. VIII, 97 segg.).

19. Tutela.

20. Cfr. tutto il cap. V di *Mon.*, II, in cui sono citati come esempi della virtù romana Cincinnato, Fabrizio, Camillo, Bruto, Muzio Scevola, i Deci e Catone Uticense. Entrambi i passi hanno come modelli sia il compendio liviano di Floro, sia il *De civitate Dei* di Sant'Agostino, V, 18. Parecchi di questi nomi esemplari ricorrono nella *Commedia* (*Purg.*, XX, 25-27; *Par.*, IV, 84; *Par.*, VI, 46; *Inf.*, IV, 127; *Par.*, VI, 47, *Purg.*, I, 31 segg.). Fabrizio rifiutò le ricchezze offertegli da Pirro (FLORO, I, 18); Curio Dentato sprezzò le offerte dei Sanniti (FLORO, I, 15); Muzio Scevola col suo stoicismo contribuì ad allontanare la minaccia di Porsenna (FLORO, I, 10); Manlio Torquato condannò a morte un suo figlio per avere attaccato il nemico senza averne l'ordine (LIVIO, VII, 10); e Bruto i suoi per cospirazione (FLORO, I, 2). Per il sacrificio dei Decii cfr. FLORO, I, 9 e 12. L'associazione dei « Drusi » con i Decii sembra risalire ad un passo dell'Eneide: « Quin Decios Drusosque procul etc. » (VI, 824-825). Il *cattivato* (« prigioniero ») Attilio Regolo è pure menzionato da FLORO, II, 3. Quanto a Catone, che sarà scelto a figura dominante nella struttura del *Purgatorio*, l'immagine del suo *sacratissimo petto* (nel *Purg.* « santo petto », I, 80) risale a LUCANO, IX, 275, e 554.

divino aiutorio ciò avere sofferto? e Bruto predetto similemente? Chi dirà de li Deci e de li Drusi, che puosero la loro vita per la patria? Chi dirà del cattivato Regolo, da Cartagine mandato a Roma per commutare li presi cartaginesi a sé e a li altri presi romani, avere contr'a sé per amore di Roma, dopo [21] la legazione ritratta, consigliato, solo da [umana, e non da] divina natura mosso? Chi dirà di Quinzio 15 Cincinnato, fatto dittatore e tolto da lo aratro, e dopo lo tempo de l'officio, spontaneamente quello rifiutando, a lo arare essere ritornato? Chi dirà di Cammillo, bandeggiato e cacciato in essilio, essere venuto a liberare Roma contr'a li suoi nimici, e, dopo la sua liberazione, spontaneamente essere ritornato in essilio per non offendere la senatoria autoritade, sanza divina istigazione? O sacratissimo petto 16 di Catone, chi presummerà di te parlare? Certo maggiormente di te parlare non si può che tacere, e seguire Ieronimo [22] quando, nel proemio de la Bibbia, là dove di Paolo tocca, dice che meglio è tacere che poco dire. Certo e mani- 17 festo esser dee, rimembrando la vita di costoro e de li altri divini cittadini, non sanza alcuna luce de la divina bontade, aggiunta sopra la loro buona natura, essere tante mirabili operazioni state; e manifesto esser dee questi eccellentissimi essere stati strumenti con li quali procedette la divina provedenza ne lo romano imperio, dove più volte parve le braccia di Dio essere presenti. E non puose Iddio le mani proprie 18 a la battaglia dove li Albani con li Romani, dal principio, per lo campo del [23] regno combattero, quando uno solo [24] Romano ne le mani ebbe la franchigia di Roma? Non puose Iddio le mani proprie, quando li Franceschi [25], tutta Roma presa, prendeano di furto Campidoglio di notte, e solamente la voce d'una oca fé ciò sentire? E non puose Iddio le mani 19

21. L'espressione non è perspicua; ma sembra significare dopo che i legati cartaginesi che avevano proposto lo scambio si erano ritirati per lasciar deliberare il Senato romano.

22. San Girolamo (m. 420) nella *Lettera a Paolino*, 7.

23. Per il regno, per decidere chi avrebbe avuto il regno.

24. È il terzo degli Orazi, che vinse i tre Curiazi (cfr. LIVIO, I, 23 segg.).

25. I Galli. L'episodio dei Galli Senoni il cui attacco notturno al Campidoglio fu sventato è narrato da LIVIO, V, 36 segg.; cfr. *Mon.*, II, 4, 7, dove pure Dante parla di una sola oca, come in VIRGILIO, *Aen.*, VIII, 655.

quando, per la guerra d'Annibale avendo perduti tanti cittadini che tre [26] moggia d'anella in Africa erano portati, li Romani volsero abbandonare la terra, se quel benedetto Scipione giovane non avesse impresa l'andata in Africa per la sua franchezza [27]? E non puose Iddio le mani quando uno nuovo cittadino di picciola condizione, cioè Tullio [28], contra tanto cittadino quanto era Catellina la romana libertà di-
20 fese? Certo sì. Per che più chiedere non si dee, a vedere che spezial nascimento e spezial processo, da Dio pensato e ordinato, fosse quello de la santa cittade. Certo di ferma sono oppinione che le pietre, che ne le mura sue stanno, siano degne di reverenzia, e lo suolo, dov'ella siede, sia degno oltre quello che per li uomini è predicato e approvato [29].

CAPITOLO VI

1 Di sopra [1], nel terzo capitolo di questo trattato, promesso fue di ragionare de l'altezza de la imperiale autoritade e de la filosofica; e però, ragionato de la imperiale, procedere oltre si conviene la mia disgressione, a vedere di quella del
2 Filosofo, secondo la promessione fatta. E qui è prima da vedere che questo vocabulo vuole dire, però che qui è maggiore mestiere di saperlo che sopra lo ragionamento de la imperiale, la quale per la sua maiestade non pare esser du-
3 bitata. È dunque da sapere che «autoritade» non è altro

26. «La lunga guerra Che de l'anella fe' si alte spoglie, Come Livio scrive, che non erra», (*Inf.*, XXVIII, 10-12). L'invio a Cartagine degli anelli d'oro tolti ai soldati morti ebbe luogo dopo la battaglia di Canne (LIVIO, XXIII, 12).

27. La liberazione di Roma dal pericolo cartaginese.

28. Cicerone (106-43 a. C.) che durante il suo consolato denuncia la congiura di Catilina (63 a. C.).

29. Universalmente dichiarato e dimostrato con prove.

1. Cfr. cap. III, 9 e 10; la digressione di cui s'inizia qui la seconda parte concerne l'esame della validità da attribuire all'autorità delle opinioni dell'imperatore e a quelle del Filosofo. Infatti l'errore che Dante sta confutando si appoggia sia sull'autorità dell'imperatore sia sul gran numero dei consenzienti, il che secondo il Filosofo è argomento di peso. Una volta descritta l'importanza delle autorità imperiale e filosofica, la confutazione specifica della loro validità in questo caso seguirà nei capp. VIII segg. La digressione si chiude all'inizio del cap. VII.

che «atto [2] d'autore». Questo vocabulo, cioè «autore» sanza [3] quella terza lettera C, può discendere da due principii: l'uno si è d'uno verbo molto lasciato da l'uso in gramatica, che significa tanto quanto «legare parole», cioè «auieo». E chi ben guarda lui, ne la sua prima voce apertamente vedrà che elli stesso lo dimostra, ché solo di legame di parole è fatto, cioè di solo cinque vocali che sono anima e legame d'ogni parola, e composto d'esse per modo volubile, a figurare imagini di legame. Ché, cominciando da l'A, ne l'U quindi si rivolve, e viene diritto per I ne l'E, quindi si rivolve e torna ne l'O; sì che veramente imagina questa figura: A E I O U, la quale è figura di legame. E in quanto «autore» viene e discende da questo verbo, si prende solo per li poeti, che con l'arte musaica [4] le loro parole hanno legate; e di questa significazione al presente non s'intende. L'altro principio, onde «autore» discende, sì come testimonia Uguiccione [5] nel principio de le sue Derivazioni, è uno vocabulo greco che dice «autentin», che tanto vale in latino quanto «degno di fede e d'obedienza». E così «autore», quinci derivato, si prende per ogni persona degna d'essere creduta e obedita. E da questo viene questo vocabulo del quale al presente si tratta, cioè «autoritade»; per che si può vedere che «autoritade» vale tanto quanto «atto degno di fede e d'obedienza». [Onde, quand'io provi che Aristotile è degnis-

2. Sentenza, giudizio.

3. Che si trova invece in *auctor*, che ha altro significato. R. Dragonetti, nel suo bel saggio *Le sens du cercle et du poète*, ora nel volume *Aux frontières du langage poétique* (*Roman. Gandensia*, IX, Sard, 1961) ha mostrato tutta l'importanza di questo passo del *Convivio*. La dimostrazione etimologica si basa sulla concezione delle origini metafisiche del linguaggio, che non è un'invenzione umana: la sua origine trascendente fa sì che esso può esprimere simbolicamente l'essenza delle cose. Ora la parola su cui Dante si sofferma è essenziale nel suo mondo, giacché definisce il «poeta»; in essa è materialmente rappresentato il «legame» per eccellenza, circolare («modo volubile») non solo perché vi sono presenti le cinque vocali unite in un solo respiro, ma per il rapporto che le unisce e che è minuziosamente descritto al par. 4. Basta ricordare l'organizzazione circolare dei pianeti (cfr. II, 13, 20) e la circolarità delle figure paradisiache, nonché la centralità attribuita alla lettera I (*Par.*, XXVI, 134) per distinguere sulla parola in questione il simbolo di un ordine originale e di un «legame» perfetto e stabile. Si colleghi il passo anche a quello del «legame musaico» di I, 7, 14.

4. Delle Muse, poetica. Cfr. I, 7, 14.

5. Grammatico, autore del *Liber de derivationibus verborum.*

simo di fede e d'obedienza], manifesto è che le sue parole sono somma e altissima autoritade.

6 Che Aristotile sia dignissimo di fede e d'obbedienza così provare si può. Intra operarii e artefici di diverse arti e operazioni, ordinate [6] a una operazione od arte finale, l'artefice, o vero operatore di quella, massimamente dee essere da tutti obedito e creduto, sì come colui che solo considera l'ultimo fine di tutti li altri fini. Onde al cavaliere dee credere lo spadaio, lo frenaio, lo sellaio, lo scudaio, e tutti quelli mestieri che a l'arte di cavalleria sono ordinati. 7 E però che tutte l'umane operazioni domandano uno fine, cioè quello de l'umana vita al quale l'uomo è ordinato, in quanto elli è uomo, lo maestro e l'artefice, che quello ne dimostra e considera, massimamente obedire e credere si dee. Questi è Aristotile; dunque esso è dignissimo di fede e d'obedienza. 8 E a vedere come Aristotile è maestro e duca de la ragione umana, in quanto intende a la sua finale operazione, si conviene sapere che questo nostro fine, che ciascuno disia naturalmente, antichissimamente fu per li savi cercato. E però che li disideratori di quello sono in tanto numero, e li appetiti sono quasi tutti singularmente diversi, avvegna che universalmente siano pur [uno], ma[lag]evole fu molto a scernere quello dove dirittamente ogni umano appetito si riposasse. 9 Furono dunque filosofi molto antichi, de li quali primo e prencipe fu Zenone [7], che videro e credettero questo fine de la vita umana essere solamente la rigida onestade; cioè rigidamente, sanza respetto alcuno, la verità e la giustizia seguire, di nulla mostrare dolore, di nulla mostrare allegrezza, di nulla passione avere sentore. 10 E diffini[ro] così questo onesto [8]: « quello che, sanza utilitade e sanza frutto, per sé di ragione è da laudare ». E costoro e la loro setta chiamati furono Stoici, e fu

6. Intermedie e accessorie nell'esecuzione di un'operazione complessiva; e quindi destinate a fini parziali. Tali le singole operazioni umane in confronto al fine supremo dell'uomo.

7. Di Cizio, capo della scuola stoica, collocato da Dante nel Limbo (*Inf.*, IV, 138). È menzionato nel tratt. III, 14, 8.

8. Questo concetto di onestà assoluta in cui individuavano lo scopo della vita.

di loro quello glorioso Catone di cui non fui di sopra [9] oso [10] di parlare. Altri filosofi furono, che videro e credettero altro che costoro; e di questi fu primo e prencipe uno filosofo che fu chiamato Epicuro, che, veggendo che ciascuno animale, tosto ch'è nato, è quasi da natura dirizzato nel debito fine, che fugge dolore e domanda allegrezza, quelli disse questo nostro fine essere voluptade: cioè diletto sanza dolore. E però tra 'l diletto e lo dolore non ponea mezzo alcuno, dicea che «voluptade» non era altro che «non dolore», sì come pare Tullio [11] recitare nel primo di Fine di Beni. E di questi, che da Epicuro sono Epicurei nominati, fu Torquato [12], nobile romano, disceso del sangue del glorioso Torquato, del quale feci menzione di sopra. Altri furono, e cominciamento ebbero da Socrate e poi dal suo successore Platone, che, agguardando più sottilmente, e veggendo che ne le nostre operazioni si potea peccare e peccavasi nel [13] troppo e nel poco, dissero che la nostra operazione sanza soperchio e sanza difetto, misurata col mezzo per nostra elezione preso, ch'è virtù, era quel fine di che al presente si ragiona [14]; e chiamaronlo «operazione con virtù». E questi furono Academici chiamati, sì come fue Platone e Speusippo [15] suo nepote; chiamati per luogo così dove Plato studiava, cioè Ac[ademia]; n[é] da Socrate presero vocabulo [16], però che ne la sua filosofia nulla fu affermato. Veramente Aristotile, che S[tagirit]e ebbe sopranome, e Zenocrate Calcedonio, suo compagnone, per lo 'ngegno [singulare] e quasi divino che la natura in Aristotile messo avea, questo fine conoscendo

11

12

13

14

15

9. Al cap. V, 13.

10. Ardito. Non osai.

11. CICERONE, *De fin.*, I, 9-11. *Recitare* è qui per *citare, riferire*, come per es. *divenire* è adoperato per *venire* in *Purg.*, III, 46.

12. Lucio Manlio Torquato, sul quale cfr. CICERONE, *De fin.*, I, 5; l'altro Torquato è citato nel cap. V, 14.

13. Per eccesso e per difetto; «o per troppo o per poco di vigore» (*Purg.*, XVII, 96).

14. Il fine al quale l'uomo deve mirare nella vita.

15. Ateniese, nipote e successore di Platone per otto anni (m. 339 a. C.).

16. Nome; non furono designati con un termine che li riferisse a Socrate. Ma Dante stesso avanza, con un *quasi* che lo sottolinea, l'aggettivo *socratico*.

per lo modo socratico quasi e academico, limaro e a perfezione la filosofia morale redussero; e massimamente Aristotile. E però che Aristotile cominciò a disputare andando in qua e in lae, chiamati furono — l[ui], dico, e li suoi compagni
16 — Peripatetici, che tanto vale quanto « deambulatori ». E però che la perfezione di questa moralitade per Aristotile terminata fue, lo nome de li Academici si spense, e tutti quelli, che a questa setta si presero, Peripatetici sono chiamati; e tiene questa gente oggi lo reggimento del mondo in dottrina per tutte parti, e puotesi appellare quasi cattolica [17] oppinione. Per che vedere si può Aristotile essere additatore e conduttore de la gente a questo segno [18]. E questo mostrare si volea.

17 Per che, tutto ricogliendo, è manifesto lo principale intento, cioè che l'autoritade del filosofo sommo, di cui s'intende, sia piena di tutto vigore. E non repugna [19] a la imperiale autoritade; ma quella sanza questa è pericolosa, e questa sanza quella è quasi debile, non per sé, ma per la disordinanza [20] de la gente; sì che l'una con l'altra congiunta
18 utilissime e pienissime sono d'ogni vigore. E però si scrive in quello di Sapienza [21]: « Amate lo lume de la sapienza, voi tutti che siete dinanzi a' populi ». Ciò è a dire: congiungasi la filosofica autoritade con la imperiale, a bene e perfetta-
19 mente reggere. Oh miseri che al presente reggete! e oh miseri che retti siete! ché nulla filosofica autoritade si congiunge con li vostri reggimenti né per propio [22] studio né per consiglio, sì che a tutti si può dire quella parola de lo Ecclesiaste [23]: « Guai a te, terra, lo cui re è fanciullo, e li cui principi la domane mangiano! »; e a nulla terra si può dire quella che seguita: « Beata la terra lo cui re è nobile e li cui principi

17. Universale.
18. Il vero fine della vita; cioè l'operazione virtuosa, regolata dalla filosofia morale.
19. Non è in contrasto.
20. La dispersione, il disordine che si ha quando non vige l'autorità imperiale.
21. *Sap.*, VI, 23.
22. Vostro proprio studio; né per consiglio di altri sapienti a cui voi lo chiediate.
23. *Eccl.*, X, 16-7.

usano il suo tempo a bisogno, e non a lussuria! » Ponetevi 20
mente, nemici di Dio, a' fianchi, voi che le verghe[24] de' reggimenti d'Italia prese avete — e dico a voi, Carlo[25] e Federigo regi, e a voi altri principi e tiranni —; e guardate chi a lato vi siede per consiglio, e annumerate quante volte lo die questo fine de l'umana vita per li vostri consiglieri v'è additato! Meglio sarebbe a voi come rondine volare basso, che come nibbio altissime rote fare sopra le cose vilissime.

Capitolo VII

Poi che veduto è quanto è da reverire l'autoritade imperiale e la filosofica, che paiono aiutare le proposte oppinioni, è da ritornare al diritto calle de lo inteso processo[1]. 1
Dico dunque che questa ultima[2] oppinione del vulgo è tanto durata, che sanza altro respetto, sanza inquisizione d'alcuna ragione, gentile è chiamato ciascuno che figlio sia o nepote d'alcuno valente uomo, tutto che esso sia da niente. E questo è quello che dice: *Ed è tanto durata La così falsa oppinion tra nui, Che l'uom chiama colui Omo gentil che può dicere: « io fui Nepote, o figlio, di cotal valente », Benché sia da niente.* 2
Per che è da notare che pericolosissima negligenza è lasciare la mala oppinione prendere piede; ché così come l'erba multiplica nel campo non cultato[3], e sormonta e cuopre la spiga del frumento sì che, disparte[4] agguardando, lo frumento non pare, e perdersi lo frutto finalmente, così la mala oppinione ne la mente, non gastigata e corretta, si cresce e multiplica sì che le spighe de la ragione, cioè la vera oppi- 3

24. Gli scettri.

25. Carlo II lo Zoppo, figlio di Charles d'Anjon e Re di Napoli (1285-1309) per il quale cfr. anche *Par.*, XIX, 127; e Federigo II d'Aragona, Re di Sicilia (1296-1337). Dante si esprime frequentemente contro Federigo (nonostante il passo di *Purg.*, III, 116); per es. in *V.E.*, I, 12, 5; *Purg.*, VII, 119-120; *Par.*, XIX, 130-135; *Par.*, XX, 62-63.

1. Il trattare della natura della vera nobiltà.

2. L'opinione che la nobiltà sia meramente genealogica; enunciata sopra, al cap. III, 8.

3. Coltivato. L'immagine della *spiga* si trova anche nel *Purg.*, XVI, 113.

4. A una certa distanza.

4 nione si nasconde e quasi sepulta si perde. Oh com'è grande la mia impresa in questa canzone a volere omai così trifoglioso campo sarchiare, com'è quello de la comune sentenza [5], sì lungamente da questa cultura abbandonato! Certo non del tutto questo mondare intendo, ma solo in quelle parti dove le spighe de la ragione non sono del tutto sorprese [6]; cioè coloro dirizzare intendo ne' quali alcuno lumetto di ragione per buona loro natura vive ancora, ché de li altri tanto è da curare quanto di bruti animali; però che non minore maraviglia mi sembra reducere a ragione [colui in cui è la luce di ragione] del tutto spenta, che reducere in vita colui che quattro dì è stato nel sepulcro.

5 Poi che la mala condizione di questa populare oppinione è narrata, subitamente, quasi come cosa orribile, quella percuot[o] fuori [7] di tutto l'ordine de la riprovagione, dicendo: *Ma vilissimo sembra, a chi 'l ver guata*; a dare a intendere la sua intollerabile malizia, dicendo costoro mentire massimamente; però che non solamente colui è vile, cioè non gentile, che disceso di buoni è malvagio, ma eziando è

6 vilissimo; e pongo essemplo [8] del cammino mostrato. Dove, a ciò mostrare [9], far mi conviene una questione, e rispondere a quella in questo modo. Una pianura è con certi sentieri: campo con siepi, con fossati, con pietre, con legname, con tutti quasi impedimenti, fuori de li suoi stretti sentieri. Nevato è sì, che tutto cuopre la neve e rende una figura in ogni parte, sì che d'alcuno sentiero vestigio non si vede.

7 Viene alcuno da l'una parte de la campagna e vuole andare a una magione che è da l'altra parte; e per sua industria, cioè per accorgimento e per bontade d'ingegno, solo da sé guidato, per lo diritto cammino si va là dove intende, lasciando le vestigie de li suoi passi diretro da sé. Viene un altro appresso costui, e vuole a questa magione andare, e

5. Credenza, opinione.
6. Soffocate, soverchiate dall'erbaccia delle cattive opinioni.
7. Con rimproveri fortissimi, del tutto fuori dell'ordinario.
8. L'esempio di colui a cui si è impegnata la strada e che poi la sbaglia lo stesso, così da mostrare di essere morto nella ragione benché vivo fisicamente (*Canzone*, vv. 38-40).
9. Che non è *vile* bensì *vilissimo* chi, disceso da buoni, è malvagio.

non li è mestiere se non seguire li vestigi lasciati; e, per suo difetto, lo cammino che altri sanza scorta ha saputo tenere, questo scorto [10] erra, e tortisce [11] per li pruni e per le ruine, e a la parte dove dee non va. Quale di costoro si dee dicere valente? Rispondo: quelli che andò dinanzi. Questo altro come si chiamerà? Rispondo: vilissimo. Perché non si chiama non valente, cioè vile? Rispondo: perché non valente, cioè vile, sarebbe da chiamare colui che, non avendo alcuna scorta, non fosse ben camminato; ma però che questi l'ebbe, lo suo errore e lo suo difetto non può salire [12], e però è da dire non vile, a vilissimo. E così quelli che dal padre o d'alcuno suo maggiore [buono è disceso ed è malvagio], non solamente è vile, ma vilissimo, e degno d'ogni dispetto e vituperio più che altro villano. E perché l'uomo da questa infima viltade si guardi, comanda Salomone a colui che 'l valente antecessore hae avuto, nel vigesimo secondo capitolo de li Proverbi [13]: « Non trapasserai li termini antichi che puosero li padri tuoi »; e dinanzi dice, nel quarto capitolo del detto libro: « la via de' giusti », cioè de' valenti, « quasi luce splendiente procede, e quella de li malvagi è oscura. Elli non sanno dove rovinano ». Ultimamente, quando si dice: *E tocca a tal, ch'è morto e va per terra*, a maggiore detrimento [14] dico questo cotale vilissimo essere morto, parendo vivo. Onde è da sapere che veramente morto lo malvagio uomo dire si puote, e massimamente quelli che da la via del buono suo antecessore si parte. E ciò si può così mostrare. Sì come dice Aristotile [15] nel secondo de l'Anima, « vivere è l'essere de li viventi »; e per ciò che vivere è per molti modi (sì come ne le piante vegetare, ne li animali vegetare e sentire e muovere, ne li uomini vegetare sentire muovere e ragionare, o vero intelligere), e le cose si deono denominare da la più nobile parte, manifesto

10. Avvertito, erudito dall'esperienza del primo.
11. Devia.
12. Essere maggiore.
13. Le due citazioni provengono da *Prov.*, XXII, 28 e IV, 18.
14. Diminuzione; per ridurre ancora più crudamente il giudizio di valore su chi, disceso da buoni, è malvagio.
15. Cfr. *De anima*, II, 4, 7 e I, 18, 2; siccome vivere nei viventi è essere, ed essere nell'uomo è usare ragione, il non usare ragione equivale a non essere, a morire. Cfr. anche II, 7, 3.

è che vivere ne li animali è sentire — animali, dico, bruti —, vivere ne l'uomo è ragione usare; dunque, se 'l vivere e l'essere de l'uomo è così, da quello uso partire da essere, e così è
12 essere morto. E non si parte da l'uso del ragionare chi non ragiona lo fine de la sua vita? e non si parte da l'uso de la ragione chi non ragiona il cammino che fare dee? Certo si parte; e ciò si manifesta massimamente in colui che ha le [vestigie]
13 innanzi, e non le mira. E però dice Salomone[16] nel quinto capitolo de li Proverbi: « Quelli muore che non ebbe disciplina, e ne la moltitudine de la sua stoltezza sarà ingannato ». Ciò è a dire: colui è morto che non si fé discepolo, che non
14 segue lo maestro; e questo vilissimo è quello. Potrebbe alcuno dicere: come è morto e va? Rispondo che è morto[17], e rimaso bestia. Ché, si come dice lo Filosofo[18] nel secondo de l'Anima, le potenze de l'anima stanno[19] sopra sé come la figura [d]e lo quadrangulo sta sopra lo triangulo, e lo pentangulo, cioè la figura che ha cinque canti, sta sopra lo quadrangulo; e così la sensitiva sta sopra la vegetativa, e la intellettiva sta sopra la sensitiva. Dunque, come levando l'ultimo canto del pentangulo rimane quadrangulo e non più pentangulo, così levando l'ultima[20] potenza de l'anima, cioè la ragione, non rimane più uomo, ma cosa con anima sensitiva solamente, cioè animale bruto. E questa è la sentenza del secondo verso de la canzone impresa, nel quale si pongono l'altrui oppinioni.

16. In *Prov.*, V, 23. *Muore* è messo al presente per sottolineare il senso traslato di « essere morto per la ragione », che è quello seguito in tutto il passo.

17. In quanto uomo; moralmente morto.

18. ARISTOTELE, *De anima*, II, 3, 5, che però nomina solo il triangolo contenuto nel tetragono. La figura del pentagono invece ricorre, e più di una volta, nel *Commento* di San Tommaso, che espone la similitudine geometrica di Aristotele e la estende fino al pentagono; per es. *Comm. De anima* II, 5, 295.

19. Sono una più complessa dell'altra, come il pentagono lo è del quadrato, e questo del triangolo.

20. La più elevata, la più nobile.

Capitolo VIII

Lo più bello ramo che la radice razionale consurga[1] si è la discrezione[2]; ché, sì come dice Tommaso[3] sopra lo prologo de l'Etica, « conoscere l'ordine d'una cosa ad altra è proprio atto di ragione »; e è questa discrezione. Uno de' più belli e dolci frutti di questo ramo è la reverenza che dee lo minore a lo maggiore. Onde Tullio[4], nel primo de li Offici, parlando de la bellezza che in su l'onestade risplende, dice la reverenza essere di quella; e così come questa è bellezza d'onestade, così lo suo contrario è turpezza e menomanza de l'onesto, lo quale contrario inreverenza, o vero tracotanza, dicere in nostro volgare si può. E però esso Tullio nel medesimo luogo dice: « mettere a negghienza[5] di sapere quello che li altri sentono di lui, non solamente è di persona arrogante, ma di dissoluta »; che non vuole altro dire, se non[6] che arroganza e dissoluzione è sé medesimo non conoscere, ch'è principio ed è la misura d'ogni reverenza. Per che io volendo, con[7] tutta reverenza e a lo Principe e al Filosofo portando, la malizia d'alquanti de la mente levare, per fondarvi poi suso la luce de la veritade, prima che a riprovare[8] le proposte oppinioni proceda, mostrerò come, quelle riprovando, né contra l'imperiale maiestade né contra lo Filosofo si ragiona inreverentemente. Ché, se in alcuna parte

1. Sbocci, fiorisca. L'immagine della *radice* e dei *rami* ricorre frequentemente nella fantasia dantesca (per es. *Par.*, VIII, 123).

2. La capacità di discernere, di distinguere, il bene dal male.

3. Nel *Comm. Eth.*, I, 1, 1: « ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis ».

4. Cicerone, *De offic.*, I, 27 e 28, afferma che « pertinet quidem ad omnem honestatem hoc quod dico decorum »; e in questa bellezza caratteristica delle cose oneste deve trovarsi anche una certa riverenza verso gli altri: « quaedam reverentia adversus homines ».

5. In negligenza; trascurare la pubblica opinione.

6. L'ordine degli elementi della frase obbedisce ad una complicata struttura di pensiero, non alla successione elementare; esso procede, ricostituito logicamente, così: il non conoscere se stessi è arroganza e dissoluzione, giacché il conoscere sé stessi è principio e misura della reverenza che si attribuisce, proporzionalmente, agli altri.

7. Si riferisce a *portando*: pur mantenendo tutta la reverenza ecc.

8. Confutare.

di tutto questo libro inreverente mi mostrasse, non sarebbe tanto laido quanto in questo trattato, nel quale, di nobilitade trattando, me nobile e non villano deggio mostrare. E prima mostrerò me non presummere [contr'a l'autorità del Filosofo; poi mostrerò me non presummere] contr'a la maiestade imperiale.

6 Dico adunque che, quando lo Filosofo[9] dice: « quello che pare a li più, impossibile è del tutto essere falso », non intende dicere del parere di fuori, cioè sensuale, ma di quello dentro, cioè razionale; con ciò sia cosa che 'l sensuale parere secondo la più gente sia molte volte falsissimo, massimamente ne li sensibili comuni[10], là dove lo senso spesse volte è in-7 gannato. Onde sapemo che a la più gente lo sole pare di larghezza, nel diametro, d'un piede, e si è ciò falsissimo; ché, secondo lo cercamento e la invenzione[11] che ha fatto l'umana ragione con l'altre sue arti, lo diametro del corpo del sole è cinque volte[12] quanto quello de la terra, e anche una mezza volta: con ciò sia cosa che la terra per lo diametro suo sia semilia cinquecento miglia, lo diametro del sole, che a la sensuale apparenza appare di quantità d'un piede, è tren-8 tacinque milia settecento cinquanta miglia. Per che manifesto è Aristotile non avere inteso de la sensuale apparenza; e però, se io intendo solo a la sensuale apparenza riprovare, non faccio contr'a la intenzione del Filosofo, e però né la reverenza, che a lui si dee, non offendo. E che io sensuale 9 apparenza intenda riprovare è manifesto; ché costoro, che così giudicano, non giudicano se non per quello che sentono di queste cose che la fortuna può dare e tôrre; ché, perché veggiono fare le parentele e li alti matrimoni, li edifici mirabili, le possessioni larghe, le signorie grandi, credono quelle essere cagioni di nobilitade, anzi essa nobilitade credono quelle

9. Diversi passi di Aristotele (per es. *Eth.*, I, 8) si avvicinano ad enunciare l'autorità del consenso generale; e così i diversi passi relativi del commento tomistico. Cfr. del resto IV, 3, 9.

10. Il moto, la quiete, il numero, la figura, la grandezza, come è detto in III, 9, 6.

11. Il ritrovamento, la scoperta.

12. Il parere di Alfragano (*Lib. dell'Aggreg. delle stelle*, 22) è che il diametro del Sole è pari a cinque volte e mezzo quello della Terra.

essere. Ché, s'elli giudicassero con l'apparenza razionale[13], dicerebbero lo contrario, cioè la nobilitade essere cagione di questo, sì come di sotto in questo trattato si vedrà.

10 E come io, secondo che vedere si può, contr'a la reverenza del Filosofo non parlo ciò riprovando, così non parlo contr'a la reverenza de lo Imperio; e la ragione mostrare intendo. Ma però che, dinanzi da l'avversario s[e] ragiona, [lo] rettorico dee molta cautela usare nel suo sermone, acciò che l'avversario quindi non prenda materia di turbare la veritade, io, che al volto di tanti[14] avversarii parlo in questo trattato, non posso [brievemente] parlare; onde, se le mie digressioni sono lunghe, nullo si maravigli. 11 Dico adunque che, a mostrare me non essere inreverente a la maiestade de lo Imperio, prima è da vedere che è «reverenza». Dico che reverenza non è altro che confessione di debita subiezione[15] per manifesto segno. E veduto questo, da distinguere è intra loro «inreverente» [e «non reverente». Lo inreverente] dice privazione, lo non reverente dice negazione; e però la inreverenza è disconfessare la debita subiezione, per manifesto segno, di[co], e la non reverenza è negare la debita subiezione. 12 Puote[16] l'uomo disdicere la cosa doppiamente: per uno modo puote l'uomo disdicere offendendo a la veritade, quando de la debita confessione si priva, e questo propriamente è «disconfessare»; per un altro modo puote l'uomo disdicere non offendendo a la veritade, quando quello che non è non si confessa, e questo è proprio «negare»: sì come[17] disdicere l'uomo sé essere del tutto mor[t]ale è negare, propriamente parlando. Per che, se io niego la reverenza de lo Imperio, non sono inreverente, ma sono non 13 reverente; che non è contro a la reverenza, con ciò sia cosa

13. Quel che appare alla ragione, non quello che appare ai sensi.

14. In quanto combatte un'opinione generalmente accettata, l'opinione dei più.

15. Sottomissione. L'espressione *per... segno* («per mezzo di») si ha anche in *Inf.*, XXXII, 133.

16. Si può negare una cosa o affermando il contrario (il che rischia di «offendere» la verità), o semplicemente non confessandola (il che non rischia di offendere la verità, e può chiamarsi propriamente *negare*).

17. In questo esempio Dante pensa al *non omnis moriar* di Orazio (*Odi*, III, 30, 6), in cui si nega una cosa senza offendere la verità.

che quella[18] non offenda; sì come lo non vivere non offende la vita, ma offende quella la morte, che è di quella privazione; onde altro è morte e altro è non vivere: ché non vivere è ne le pietre. E però che morte dice privazione, che non può essere se non nel subietto de l'abito, e le pietre non sono subiette di vita, per che non « morte », ma « non vivere[19] » dicere si deono, similemente io, che in questo caso a lo Imperio reverenza avere non debbo, se la disdico, inreverente non sono, ma sono non reverente, che non è tracotanza, né cosa da biasimare. Ma tracotanza sarebbe l'essere reverente, se reverenza si potesse dicere, però che in maggiore e [in] vera [in]reverenza si cadrebbe, cioè de la[20] natura e de la veritade, sì come di sotto si vedrà. E da questo fallo si guardò quello maestro de li filosofi, Aristotile[21], nel principio de l'Etica quando dice: « se due sono li amici, e l'uno è la verità, a la verità è da consentire ». Veramente, perché detto ho ch'i' sono non reverente, che è la reverenza negare, cioè negare la debita subiezione per manifesto segno, da vedere è come questo è negare e non disconfessare, cioè da vedere come, in questo caso, io non sia debitamente a la imperiale maiestà subietto. E perché lunga conviene essere la ragione, per proprio capitolo immediatamente intendo ciò mostrare.

Capitolo IX

A vedere come in questo caso, cioè in riprovando o in approvando l'oppinione de lo Imperadore, a lui non sono tenuto a subiezione, reducere a la mente si conviene quello che de lo imperiale officio di sopra, nel quarto capitolo di questo trattato, è ragionato; cioè che a parfezione de l'umana vita la imperiale autoritade fu trovata, e che ella è regola-

18. La reverenza.
19. Non viventi. Non si deve dire che sono morte, si deve dire che non vivono. Per l'accostamento di un infinito e di un elemento qualificativo, cfr. il passo del *Purg.*: « tu la vedrai di sopra, in su la vetta Di questo monte, ridere e felice » (VI, 47-48).
20. Verso la.
21. Questo concetto, dall'*Eth.*, I, 4, appare anche in III, 14, 8.

trice e rettrice di tutte le nostre operazioni, giustamente; che, pertanto, oltre quanto le nostre operazioni si stendono, tanto la maiestade imperiale ha giurisdizione, e fuori di quelli termini non si sciampia[1]. Ma sì come ciascuna arte e officio 2 umano da lo imperiale è a certi termini limitato, così questo da Dio a certo termine è finito; e non è da maravigliare, ché l'officio e l'arte de la natura finito in tutte sue operazioni vedemo. Ché, se prendere volemo la natura universale di tutto, tanto ha giurisdizione quanto tutto lo mondo, dico lo cielo e la terra, si stende; e questo è a certo termine, sì come[2] per lo terzo de la Fisica e per lo primo De Celo et Mundo è provato. Dunque la giurisdizione de la natura uni- 3 versale è a certo termine finita, e per consequente [de] la par[t]i[cular]e[3]; e anche di costei è limitatore Colui che da nulla è limitato, cioè la prima bontade, che è Dio, che solo con la infinita capacitade infinito comprende.

E a vedere li termini de le nostre operazioni, è da sapere 4 che solo quelle sono nostre operazioni che subiacciono a la ragione e a la volontade, che se in noi è l'operazione digestiva, questa non è umana[4], ma naturale. Ed è da sapere 5 che la nostra ragione a quattro maniere d'operazioni, diversamente da considerare, è ordinata: che operazioni sono[5] che ella solamente considera, e non fa né può fare alcuna di quelle, sì come sono le cose naturali e le sopranaturali e le matematice; e operazioni che essa considera e fa nel proprio

1. Si estende.

2. L'universo non è infinito, afferma Aristotele nel libro III della *Phys.* e nel primo *De Caelo*. Nel Commento tomistico alla *Phys.* (III, 8), si rinvia per l'appunto al primo *De coelo et mundo*; la citazione dantesca potrebbe quindi risalire semplicemente al testo di San Tommaso, come in molti altri passi del *Convivio*.

3. Il testo è corrotto, ma il senso è chiaro; come la giurisdizione della natura universale è limitata con i confini dell'universo, così, le varie nature particolari o parziali si estendono entro termini dati. Solo Dio è infinito ed ha infinita giurisdizione. La contrapposizione di natura « particolare » e « universale » si ha anche in I, 7, 9 e più avanti, in IV, 26, 3.

4. Nel senso di « non distintivamente umana »; la si ha in comune con gli altri animali. Tutto il passo è ispirato dalle idee tomistiche enunciate nel commento all'*Eth.*, I, 1, persino in singole espressioni, come *subiacciono... a la volontade* (« subiacent voluntati et rationi »).

5. Ci sono, esistono. Si tratta delle marerie riservate alla scienza speculativa, le naturali, soprannaturali e matematiche.

atto suo le quali si chiamano razionali [6], sì come sono arti di parlare; e operazioni sono che ella considera e fa in materia [7]
6 di fuori di sé, sì come [so]no arti meccanice. E queste tutte operazioni, avvegna che 'l considerare loro subiaccia a la nostra volontade, elle per loro a nostra volontade non subiacciono; ché, perché [8] noi volessimo che le cose gravi salissero per natura suso, e perché noi volessimo che 'l silogismo con falsi principii conchiudesse veritade dimostrando, e perché noi volessimo che la casa sedesse così forte pendente come diritta, non sarebbe; però che di queste operazioni
7 non fattori propriamente, ma li trovatori [9] semo. Altri l'ordinò, e fece maggior fattore. Sono anche operazioni che la nostra [ragione] considera ne l'atto de la volontade, sì come offendere e giovare, sì come star fermo e fuggire a la battaglia, sì come stare casto e lussuriare, e queste del tutto soggiacciono a la nostra volontade; e però semo detti da loro buoni e rei perch'elle sono proprie nostre del tutto, perché, quanto la nostra volontade ottenere puote, tanto le nostre
8 operazioni si stendono. E con ciò sia cosa che in tutte queste volontarie operazioni sia equitade alcuna da conservare e iniquitade da fuggire (la quale equitade per due cagioni si può perdere, o per non sapere quale essa si sia o per non volere quella seguitare), trovata fu la Ragione [10] scritta, e per mostrarla e per comandarla. Onde dice Augustino [11]: « se questa — cioè equitade — li uomini la conoscessero, e conosciuta servassero, la ragione scritta non sarebbe mestiere »; e però è scritto nel principio del Vecchio Digesto:
9 « la ragione scritta è arte di bene e d'equitade ». A questa

6. Dipendenti dalla logica, come le « arti di parlare », la retorica, la dialettica, la poetica.

7. A proposito di operazioni manuali, per esempio; la ragione, raziocinando su atti concreti, compiuti con le mani, costituisce il sistema dell'arte edificatoria e delle altre arti « meccanice ».

8. Per quanto.

9. Osservatori, scopritori; attraverso le operazioni speculative e razionali.

10. Il *Corpus iuris* (cfr. I, 10, 3).

11. Questa citazione non è identificabile esattamente in nessun testo agostiniano. L'altra è dal *Digestum vetus de Iustitia et Iure*, tit. I. A questa parte della fonte giustinianea Dante si riferisce anche in un passo del *Mon.* (II, 5, 1); alla parte seguente, l'*Infortiatum*, fa cenno più avanti, in IV, 15, 17.

scrivere, mostrare e comandare, è questo officiale posto di cui si parla, cioè lo Imperadore, al quale tanto quanto le nostre operazioni proprie, che dette sono, si stendono, siamo subietti; e più oltre no. Per[12] questa ragione, in ciascuna arte e in ciascuno mestiere li artefici e li discenti sono, ed esser deono, subietti al prencipe e al maestro di quelle in quelli mestieri ed in quella arte; e fuori di quello la subiezione père, però che père lo principato. Sì che quasi dire si può de lo Imperadore, volendo lo suo officio figurare con una imagine, che elli sia lo cavalcatore[13] de la umana volontade. Lo quale cavallo come vada sanza lo cavalcatore per lo campo assai è manifesto, e spezialmente ne la misera Italia che sanza mezzo alcuno[14] a la sua governazione è rimasa! 10

E da considerare è che, quanto la cosa è più propia[15] de l'arte o del maestro, tanto è maggiore in quella la subiezione; ché, multiplicata la cagione, multiplica l'effetto. Onde è da sapere che cose sono che sono sì pure arti, che la natura è instrumento de l'arte; sì come vogare con remo, dove l'arte fa suo instrumento de la impulsione, che è naturale moto; sì come nel trebbiare lo frumento, che l'arte fa suo instrumento del caldo, che é natural qualitade; e in queste massimamente a lo prencipe e maestro de l'arte esser si dee subietto. E cose sono dove l'arte è instrumento de la natura, e queste sono meno arti; e in esse sono meno subietti li artefici a loro prencipe: sì com'è dare lo seme a la terra (qui si 11 12

12. Secondo questo diritto stabilito.

13. La figura si svilupperà nella fantasia dantesca fino a produrre il passo del canto VI del *Purgatorio*, in cui grandeggia monumentale l'immagine equestre del sovrano: « Ahi gente che dovresti esser devota E lasciar *seder Cesare in la sella*, Se bene intendi ciò che Dio ti nota, Guarda come esta fiera è fatta fella Per non esser *corretta da li sproni* Poi che ponesti mano *alla predella*. O Alberto tedesco ch'abbandoni Costei ch'è fatta indomita e selvaggia E dovresti *inforcar li suoi arcioni*, Giusto giudicio da le stelle caggia Sopra 'l tuo sangue... » (91-101).

14. Senza strumento utile al suo governo.

15. Concerne più davvicino. Dante vuole introdurre la distinzione fra le cose in cui *a*) la natura è adoperata dall'arte (*arti pure*) per cui si deve rispettare la massima soggezione al maestro dell'arte; *b*) la natura adopera l'arte (*meno arti*), per cui si deve una soggezione solo parziale, in quanto l'arte serve solo a perfezionare l'opera della natura; *c*) non c'è vero rapporto con un'arte, e quindi non c'è dovere di soggezione; come per es. chi intende conoscere le virtù delle erbe non ha alcuna ragione di soggezione con l'agricoltore, bensì con il medico.

vuole attendere la volontà de la natura); sì come è uscire di porto (qui si vuole attendere la naturale disposizione del tempo). E però vedemo in queste cose spesse volte contenzione [16] tra li artefici, e domandare consiglio lo maggiore al minore. Altre cose sono che non sono de l'arte, e paiono avere con quella alcuna parentela, e quinci sono li uomini molte volte ingannati, e in queste li discenti a lo maestro subietti non sono, né credere a lui sono tenuti quanto è per l'arte; sì come pescare pare aver parentela col navicare, e conoscere la vertù de l'erbe pare aver parentela con l'agricoltura, che non hanno insieme alcuna regola: con ciò sia cosa che 'l pescare sia sotto l'arte de la venagione e sotto suo comandare, e lo conoscere la vertù de l'erbe sia sotto la medicina o vero sotto più nobile dottrina.

Queste cose simigliantemente, che de l'altre arti sono ragionate, vedere si possono ne l'arte imperiale; ché regole sono in quella che sono pure arti, sì come sono le leggi de' matrimonii, de li servi, de le milizie, de li successori in dignitade, e di queste in tutto siamo a lo Imperadore subietti, sanza dubbio e sospetto alcuno. Altre leggi sono che sono quasi seguitatrici di natura, sì come constituire l'uomo d'etade [17] sofficiente a ministrare, e di queste non semo in tutto subietti. Or cose molte sono che paiono avere alcuna parentela con l'arte imperiale — e qui fu ingannato ed è chi crede che la sentenza imperiale sia in questa parte autentica [18] —; sì come giovinezza e gentilezza, sovra le quali nullo imperiale giudicio è da consentire, in quanto elli è imperadore; però quello che è di Dio sia renduto a Dio. Onde non è da credere né da consentire a Nerone imperadore, che disse che giovinezza era bellezza e fortezza del corpo, ma a colui che dicesse che giovinezza è colmo de la naturale vita, che sarebbe filosofo. E però è manifesto che diffinire di gentilezza non è de l'arte imperiale; e se non è de l'arte, trattando di quella, a lui non siamo subietti; e se non subietti, reverire lui in ciò non siamo tenuti; e questo è quello [ch]e [cerc]ando

16. Differenza d'opinioni, disputa.
17. Sulle età dell'uomo, ed i loro attributi, cfr. IV, 24, 1 segg.
18. Valevole come *autorità*, e quindi da rispettare.

s'andava. Per che omai con tutta licenza e con tutta franchezza d'animo è da ferire nel petto a le [u]sate oppinioni, quelle per terra versando [19], acciò che la verace, per questa mia vittoria, tegna lo campo de la mente di coloro per c[ui] [20] fa questa luce avere vigore. 17

CAPITOLO X

Poi che poste sono l'altrui oppinioni di nobilitade, e mostrato è quelle riprovare [1] a me esser licito, verrò a quella parte ragionare che ciò ripruova, che comincia, sì come detto è di sopra [2]: *Chi diffinisce*: «*omo è legno animato*». E però è da sapere che l'oppinione de lo Imperadore — avvegna che *con difetto* quella [3] ponga ne l'una particula, cioè là dove disse «belli costumi» — toccò de il costumi di nobilitade, e però in quella parte riprovare non s'intende. L'altra particula, che di natura di nobilitade è del tutto diversa, s'intende riprovare; la quale due cose pare dicere quando dice *antica ricchezza*, cioè tempo e divizie, le quali a nobilitade sono del tutto diverse, come detto è e come di sotto si mostrerà. E però, riprovando [4], si fanno due parti: prima si ripruovano le divizie, e poi si ripruova lo tempo essere cagione di nobilitade. La seconda parte comincia: *Né voglion che vil uom gentil divegna*. E da sapere è che, riprovate le divizie, è riprovata non solamente l'oppinione de lo Imperadore in quella parte che le divizie tocca, ma eziandio quella del vulgo interamente, che solo ne le divizie si fondava. La prima parte in due si divide: ché ne la prima [5] generalmente si dice lo 'mperadore 1 2 3

19. Rovesciando, come si abbatte in giostra un avversario.
20. Ai quali giova che questa luce risplenda; ad illuminare i quali è destinata questa lunga illustrazione.

1. Confutare.
2. Riprende il discorso lasciato interrotto al cap. III, 4.
3. La nobiltà. *Con difetto* viene spiegato più avanti, al par. 4, come definizione incompleta distinta dalla definizione erronea.
4. Nel corso della confutazione che la canzone svolge nei vv. 49-60 e 61-68.
5. Cioè nei vv. 40-48, che serve d'introduzione generale ai due suddetti corpi di confutazione.

essere stato erroneo ne la diffinizione di nobilitade; secondamente si mostra ragione perché. E comincia questa seconda parte: *Ché le divizie, sì come si crede.*

4 Dico, adunque, *Chi diffinisce*: « *omo è legno animato* », che *prima dice non vero*, cioè falso, in quanto dice « legno »; e poi *parla non intero*, cioè con difetto, in quanto dice « animato », non dicendo « razionale », che è differenza per la 5 quale uomo da la bestia si parte. Poi dico che per questo modo fu erroneo in diffinire quelli che *tenne impero*; non dicendo « Imperadore », ma « quelli che tenne imperio », a mostrare (come detto è di sopra) questa cosa determinare essere fuori d'imperiale officio. Poi dico similemente lui errare, che puose de la nobilitade falso subietto, cioè « antica ricchezza », e poi procede[tt]e a « defettiva forma », o vero differenza [6], cioè « belli costumi », che non comprendono ogni formalitade di nobilitade, ma molto picciola parte, sì come detto di sotto si mostrerà. E non è da lasciare, tutto 6 che 'l testo si taccia, che messere lo Imperadore in questa parte non errò pur [7] ne le parti de la diffinizione, ma eziandio nel modo di diffinire, avvegna che, secondo la fama che di lui grida [8], elli fosse loico e clerico grande; ché la diffinizione de la nobilitade più degnamente si fa[ri]a da li effetti che da' principii, con ciò sia cosa che essa paia avere ragione di principio [9], che non si può notificare per cose prime, ma per 7 posteriori. Poi quando dico: *Ché le divizie, sì come si crede*, mostro come elle non possono causare nobilitade, perché sono vili [10]; e mostro quelle non poterla tôrre, perché son disgiunte molto da nobilitade. E pruovo quelle essere vili per

6. Il termine si richiama all'esempio introduttivo e dà alla clausola un'aria sospetta di glossa interpolata. Come la incompletezza di *animato* è stabilita dalla sua « differenza » con *razionale*, così l'incompletezza di *belli costumi* è stabilita dalla sua differenza con la più complessa nozione di nobiltà.

7. Soltanto.

8. La bella figura ricorre più d'una volta nella *Commedia*: *Purg.*, VIII, 125; *Purg.*, XI, 95; *clerico* è in senso di « letterato ». Nella menzione di *loico* c'è forse una punta specifica, quasi a dire che in qualità di logico Federico II non avrebbe dovuto incorrere in un errore di ragionamento.

9. Questo concetto sarà spiegato più avanti, al cap. XVIII, dove Dante espone qual è la ragione di principio della nobiltà.

10. Vili in sé stesse, quindi incapaci di nobilitare alcunché.

uno loro massimo e manifestissimo difetto; e questo fo quando dico: *Che siano vili appare*. Ultimamente conchiudo, per virtù di quello che detto è di sopra, l'animo diritto non mutarsi per[11] loro transmutazione; che è pruova di quello che detto è di sopra: quelle essere da nobilitade disgiunte, per non seguire l'effetto de la congiunzione. Ove è da sapere che, sì come vuole lo Filosofo[12], tutte le cose, che fanno alcuna cosa, conviene essere prima quelle perfettamente in quello essere; onde dice nel settimo de la Metafisica: « quando una cosa si genera da un'altra, generasi di quella, essendo in quello essere[13] ». Ancora: è da sapere che ogni cosa che si corrompe, sì si corrompe, precedente alcuna alterazione, e ogni cosa che è alterata conviene essere congiunta con l'altera[nte cagi]one, sì come vuole lo Filosofo nel settimo de la Fisica e nel primo De Generatione. Queste cose proposte, così proced[o], e dico che le divizie, come altri credea, non possono dare nobilitade; e, a mostrare maggiore diversitade avere con quella, dico che non la possono tôrre a chi l'ha. Dare non la possono, con ciò sia cosa che naturalmente siano vili, e per la viltade siano contrarie a la nobilitade. E qui s'intende viltade per[14] degenerazione, la quale a la nobilitade s'oppone; con ciò sia cosa che l'uno contrario non sia fattore de l'altro, né possa essere, per la prenarrata cagione, la quale brevemente s'aggiugne al testo, dicendo: *Poi chi pinge figura*. Onde nullo dipintore potrebbe porre alcuna figura, se intenzionalmente non si facesse prima tale, quale la figura essere dee. Ancora: tôrre non la possono, però che da lungi sono di nobilitade, e per la ragione prenarrata che [ciò che] altera o corrompe alcuna cosa convegna essere congiunto con quell[a]. E però soggiugne: *Ne la diritta torre Fa piegar rivo che da lungi corre*; che non vuole altro dire,

8 9 10 11 12

11. Per il fatto che le ricchezze passino in altre mani. Il retto animo non muta se le ricchezze svaniscono; dunque le ricchezze non modificano l'animo.

12. Aristotele, *Metaphys.*, VII, 8, le altre citazioni si riferiscono a *Phys.*, VII, 4 e *De gener. et corr.*, I, 18.

13. Tale e quale sarà la figura che nascerà.

14. Per non essere le ricchezze nate in modo conforme alla nobiltà, secondo gli enunciati del par. 8.

se non rispondere a ciò che detto è dinanzi, che le divizie non possono tôrre nobilitade, dicendo quasi quella nobilitade essere torre diritta e le divizie fiume da lungi corrente.

CAPITOLO XI

1 Resta ormai solamente a provare come le divizie sono vili, e come disgiunte sono e lontane da nobilitade; e ciò si pruova in due particulette del testo, a le quali si conviene al presente intendere. E poi, quelle esposte, sarà manifesto ciò che detto ho, cioè le divizie essere vili e lontane da nobilitade; e per questo saranno le ragioni di sopra contr'a le divizie perfettamente provate. Dico adunque: *Che siano vili*
2 *appare ed imperfette*, E a manifestare ciò che dire s'intende, è da sapere che la viltade di ciascuna cosa d[e] la imperfezione di quella si prende [1], e così la nobilitade de la perfezione; onde, tanto quanto la cosa è perfetta, tanto è in sua natura nobile; quanto imperfetta, tanto vile. E però, se le di-
3 vizie sono imperfette, manifesto è che siano vili. E che elle siano imperfette, brievemente pruova lo testo quando dice: *Ché, quantunque collette, Non posson quietar, ma dàn più cura*; in che non solamente la loro imperfezione è manifesta, ma la loro condizione essere imperfettissima, e però essere quelle vilissime. E ciò testimonia Lucano [2], quando dice a quelle parlando: « sanza contenzione periro le leggi; e voi ricchezze,
4 vilissima parte de le cose, moveste battaglia » [3]. Puotesi brevemente la loro imperfezione in tre cose vedere apertamente: e prima, ne lo [4] indiscreto loro avvenimento; secondamente, nel pericoloso [5] loro accrescimento; terziamente, ne la dannosa [6] loro possessione. E prima ch'io ciò dimostri,

1. Si misura.
2. Nel *Phars.*, III, 118.
3. Foste voi, ricchezze, a provocare quel disastro.
4. Nel loro fortuito accumularsi e formarsi (cfr. par. 6 segg.).
5. In quanto suscitano il desiderio dell'accrescimento con promesse false, come sarà dimostrato nel cap. XII, 1-10.
6. Perché inquieta l'uomo, come sarà detto nel cap. XIII, 10-13, e perché produce vizi (cap. XIII, 14).

è da dichiarare un dubbio che pare consurgere [7]: che, con ciò sia cosa che l'oro, le margherite [8] e li campi perfettamente forma e atto abbiano in loro essere, non pare vero dicere che siano imperfette. E però si vuole sapere che, quanto è per esse in loro considera[t]e, cose perfette sono, e non sono ricchezze, ma oro e margherite; ma in quanto sono ordinate a la possessione de l'uomo, sono ricchezze, e per questo modo sono piene d'imperfezione. Ché non è inconveniente una cosa, secondo diversi rispetti, essere perfetta e imperfetta. 5

Dico che la loro imperfezione primamente si può notare ne la indiscrezione del loro avvenimento, nel quale nulla distributiva giustizia risplende, ma tutta iniquitade [9] quasi sempre, la quale iniquitade è proprio effetto d'imperfezione. Ché, se si considerano li modi per li quali esse vegnono, tutte si possono in tre maniere ricogliere; ché: o vegnono da pura fortuna, sì come quando sanza intenzione o speranza vegnono per invenzione [10] alcuna non pensata; o vegnono da fortuna che è da ragione aiutata, sì come per testamenti o per mutua successione; o vegnono da fortuna aiutatrice di ragione, sì come quando [11] per licito o per illicito procaccio (licito, dico, quando è per arte o per mercatantia o per servigio meritante; illicito, dico, quando è per furto o per rapina). E in ciascuno di questi tre modi si vede quella [12] iniquitade che io dico; ché più volte a li malvagi che a li buoni le celate ricchezze, che si truovano o che si ritruovano, si rappresentano; e questo è sì manifesto, che non ha mestiere di pruova. Veramente io vidi lo luogo, ne le coste d'un monte che si chiama Falterona, in Toscana, dove lo più vile villano di tutta la con- 6 7 8

7. Essere suscitato nel corso della trattazione.

8. Le perle; in generale per le gemme. Oro e gemme, e i campi, in sé stesse sono cose perfette; ma in quanto accidentalmente sono oggetto di possesso, in quanto sono considerate come « proprietà » diventano *ricchezze* e come tali hanno carattere d'imperfezione.

9. Il contrario di equità; ingiusta distribuzione.

10. Il fatto di trovare qualcosa per caso, come una miniera o un tesoro nascosto.

11. Riprende per sottinteso il *vegnono* costante nella frase. *Procaccio* vale « acquisto » di ricchezza.

12. Cioè la presenza di un fattore di fortuna, cioè di un elemento fortuito e quindi non equo, in ciascuna delle tre modalità possibili di acquisto.

trada, zappando, più d'uno staio di santalene[13] d'argento finissimo vi trovò, che forse più di dumilia anni l'aveano
9 aspettato. E per vedere questa iniquitade, disse Aristotile[14] che « quanto l'uomo più subiace a lo 'ntelletto, tanto meno subiace a la fortuna ». E dico che più volte a li malvagi che a li buoni pervegnono li[15] retaggi, legati e caduti; e di ciò non voglio recare innanzi alcuna testimonianza, ma ciascuno volga li occhi per la sua vicinanza, e vedrà quello che io mi
10 taccio per non abominare[16] alcuno. Così fosse piaciuto a Dio che quello che addomandò lo Provenzale[17] fosse stato, che chi non è reda[18] de la bontade perdesse lo retaggio de l'avere! E dico che più volte a li malvagi che a li buoni pervegnono, a punto li procacci[19]; ché li non liciti a li buoni mai
11 non pervegnono, però che li rifiutano. E quale buono uomo mai per[20] forza o per fraude procaccerà? Impossibile sarebbe ciò, ché solo per la elezione de la illicita impresa più buono non sarebbe. E li liciti rade volte pervegnono a li buoni, perché, con ciò sia cosa che molta sollicitudine quivi si richeggia, e la sollicitudine del buono sia diritta[21] a maggiori cose, rade
12 volte sofficientemente quivi lo buono è sollecito. Per che è manifesto in ciascuno modo quelle ricchezze iniquamente avvenire; e però Nostro Segnore inique le chiamò, quando disse: « Fatevi amici de la[22] pecunia de la iniquitade » invitando

13. Bisanti (« Sant'Elene », dall'effigie della madre di Costantino); qui forse in senso generico di « monete antiche », data l'iperbolica attribuzione di antichità (« forse più di dumilia anni »).

14. *Phys.*, II, 8; anche qui Dante cita attraverso il commento tomistico. La sentenza vuol significare che più un'operazione è guidata dall'intelletto, tanto meno è soggetta alla fortuna; quindi l'essere l'acquisto delle ricchezze sempre condizionato dalla fortuna vuol dire che non si può mai basare interamente sul merito, e quindi è « iniquo ».

15. Le eredità; sia destinate per intenzione (*legati*) sia ricevute per successione automatica.

16. Designando con il nome di *malvagio*.

17. Probabilmente Giraut de Borneil (personaggio del *Purg.*, XXVI, 120) o Cadenet, che entrambi hanno versi ispirati a tale concetto.

18. Erede.

19. Vantaggi materiali, acquisti di ricchezza; che però possono essere anche « liciti » (cfr. par. 7 e 11).

20. Cioè *per illicito procaccio*, come è detto al par. 7.

21. Indirizzata.

22. Un altro caso del *di* strumentale; « con, per mezzo di ». Il passo di *Luca*, XVI, 9 suona: « Facite vobis amicos de mamona iniquitatis »,

e confortando li uomini a liber[ali]tade di benefici, che sono generatori d'amici. E quanto fa bello cambio chi di queste 13 imperfettissime cose dà per avere e per acquistare cose perfette, sì come li cuori de' valenti uomini! Lo cambio ogni die si può fare. Certo nuova [23] mercatantia è questa de l'altre, che, credendo comperare uno uomo per lo beneficio, mille e mille ne sono comperati. E c[u]i non è ancora [ne]l cuore 14 Alessandro [24] per li suoi reali benefici? c[u]i non è ancora lo buono re di Castella, o il Saladino, o il buono Marchese di Monferrato, o il buono Conte di Tolosa, o Beltramo dal Bornio, o Galasso di Montefeltro? Quando de le loro messioni [25] si fa menzione, certo non solamente quelli che ciò farebbero volentieri, ma [26] quelli prima morire vorrebbero che ciò fare, amore hanno a la memoria di costoro.

Capitolo XII

Come detto è, la imperfezione de le ricchezze non sola- 1 mente nel loro avvenimento si può comprendere, ma eziandio nel pericoloso loro accrescimento; e però che in ciò più si può vedere di loro difetto, solo di questo fa menzione lo testo, dicendo quelle, *quatunque collette*, non solamente non quietare, ma dare più sete e rendere altri più defettivo e insufficiente. E qui si vuole sapere che le cose defettive possono 2 aver li loro difetti per modo che ne la prima faccia non paiono, ma sotto pretesto di perfezione la imperfezione si nasconde; e possono avere quelli sì che del tutto sono discoperti, sì che apertamente ne la prima faccia si conosce la imperfezione.

a conclusione della parabola del villico che praticava sconti ai debitori per farseli amici.

23. Diversa.

24. I sette esempi di liberalità sono Alessandro il Macedone (cfr. *Mon.*, II, 8, 8-10); Alfonso di Castiglia (1155-1214); Yussuf Salah-ed-din (1137-1193), menzionato nel Limbo (*Inf.*, IV, 129); Bonifazio II di Monferrato (1192-1253); Raimondo V di Tolosa (1134-1194); Bertram dal Bornio signore di Altaforte (1140-1251) che è fra i seminatori di discordie (*Inf.*, XXVIII, 118 segg.); e Galasso da Montefeltro, morto nel 1300.

25. Elargizioni. Cfr. IV, 27, 14, e *Rime*, XLII, 26.

26. Ma anche quelli che non si sentono di arrivare a tanta generosità e preferirebbero morire che donare.

3 E quelle cose che prima non mostrano li loro difetti sono più pericolose, però che di loro molte fiate prendere guardia non si può; sì come vedemo nel traditore, che ne la faccia dinanzi si mostra amico, sì che fa di sé fede avere, e sotto pretesto d'amistade chiude [1] lo difetto de la inimistade. E per questo modo le ricchezze pericolosamente nel loro accrescimento sono imperfette, ché, sommettendo [2] ciò che pro-
4 mettono, apportano lo contrario. Promettono le false traditrici sempre, in certo numero adunate, rendere lo raunatore pieno d'ogni appagamento; e con questa promissione conducono l'umana volontade in vizio d'avarizia. E per questo le chiama Boezio [3], in quello De Consolatione, pericolose, dicendo: « Ohmè! chi fu quel primo che li pesi de l'oro coperto e le pietre che si voleano ascondere, preziosi pericoli, cavoe [4]? ». Promettono le false traditrici, se bene si guarda,
5 di tôrre ogni sete e ogni mancanza, e apportare ogni saziamento e bastanza [5], e questo fanno nel principio a ciascuno uomo, questa primissione in certa quantità di loro accrescimento affermando [6]; e poi che quivi sono adunate, in loco di saziamento e di refrigerio danno e recano sete [7] di casso febricante intollerabile; e in loco di bastanza recano nuovo termine [8], cioè maggiore quantitade a desiderio, e, con questa, paura grande e sollicitudine sopra l'acquisto. Sì che veramente non quietano, ma più danno cura, la qual prima
6 sanza loro non si avea. E però dice Tullio [9] in quello De Paradoxo, abominando le ricchezze: « Io in nullo tempo per fermo né le pecunie di costoro, né le magioni magnifiche, né le ricchezze, né le signorie, né l'allegrezze, de le quali massimamente sono astretti, tra cose buone o desiderabili esser

1. Nasconde.
2. Mettendo sotto. La costruzione è fortemente ellittica: mettendo sotto, cioè occultando, il contrario della felicità che da loro in realtà deriva, sotto la loro falsa promessa di felicità, apportano poi quel contrario che è la loro vera prerogativa.
3. *De consol. phil.*, II, 27 segg.
4. Scavò, portò alla luce.
5. Soddisfazione.
6. Riconfermando continuamente, via via che aumentano.
7. Sete di petto febbricitante.
8. Un limite più lontano, un nuovo orizzonte di desiderio.
9. Cicerone in *Par.*, I.

dissi; con ciò sia cosa che certo io vedesse li uomini, ne l'abondanza di queste cose, massimamente desiderare quelle di che abondano. Però che in nullo tempo si compie né si sazia la sete de la cupiditate; né solamente per desiderio d'accrescere quelle cose che hanno si tormentano, ma eziandio tormento hanno ne la paura di perdere quelle». E queste 7 tutte parole sono di Tullio, e così giacciono in quello libro che detto è. E a maggiore testimonianza di questa imperfezione, ecco Boezio[10] in quello De Consolatione dicente: «Se quanta rena volve lo mare turbato dal vento, se quante stelle rilucono, la dea de la ricchezza largisca, l'umana generazione non cesserà di piangere». E perché più testimo- 8 nianza a ciò ridurre per pruova si conviene, lascisi stare quanto contra esse Salomone e suo padre[11] grida; quanto contra esse Seneca[12], massimamente a Lucillo scrivendo; quanto Orazio[13], quanto Iuvenale e, brievemente, quanto ogni scrittore, ogni poeta e quanto la verace Scrittura divina chiama contr'a queste false meretrici, piene di tutti defetti; e pongasi mente, per[14] avere oculata fede, pur a la vita di coloro che dietro a esse vanno, come vivono sicuri quando di quelle hanno raunate, come s'appagano, come si riposano. E che altro cotidianamente pericola[15] e uccide le cittadi, le 9 contrade, le singulari persone, tanto quanto lo nuovo raunamento d'avere appo alcuno? Lo quale raunamento nuovi desiderii discuopre, a lo fine de li quali sanza ingiuria d'alcuno venire non si può. E che altro intende di meditare l'una e l'altra Ragione[16], Canonica dico e Civile, tanto quanto a riparare a la cupiditade che, raunando ricchezze, cresce? Certo 10 assai lo manifesta e l'una e l'altra Ragione, se li loro cominciamenti, dico de la loro scrittura, si leggono. Oh com'è manifesto,

10. In *De consol. phil.*, II, 2, il pensiero è svolto ampiamente. L'immagine della rena ricorre nei vv. 1-8 del metro che segue la prosa.
11. David, nei *Salmi*; i passi di Salomone e di David sull'argomento sono parecchi.
12. Vari passi di Seneca si possono citare in proposito; *Ad Lucilium Epist.*, II, 5, IV, 8, ecc.; in particolare XVII, 9, XX, 8.
13. Probabilmente Dante si riferisce a *Sat.*, II, 2 ed *Ep.*, I, 12.
14. Per avere la sicurezza che hanno i testimoni oculari.
15. Trans., «mette in pericolo».
16. Il codice del Diritto. Cfr. IV, 9, 8.

anzi manifestissimo, quelle in accrescendo essere del tutto imperfette, quando di loro altro che imperfezione nascere non può, quanto che accolte siano! E questo è quello che lo testo dice.

11 Veramente qui surge in dubbio una questione, da non trapassare sanza farla e rispondere a quella. Potrebbe dire alcuno calunniatore [17] de la veritade che se, per crescere desiderio acquistando, le ricchezze sono imperfette e però vili, che per questa ragione sia imperfetta e vile la scienza, ne l'acquisto de la quale sempre cresce lo desiderio di quella; onde Seneca [18] dice: « Se l'uno de li piede avesse nel sepulcro, 12 apprendere vorrei ». Ma non è vero che la scienza sia vile per imperfezione; dunque, per la distinzione [19] del consequente, lo crescere desiderio non è cagione di viltade a le ricchezze. Che sia perfetta, è manifesto per lo Filosofo [20] nel sesto de l'Etica, che dice la scienza essere perfetta ragione di certe cose.

13 A questa questione brievemente è da rispondere; ma prima è da vedere se ne l'acquisto de la scienza lo desiderio si sciampia [21] come ne la questione si pone, e se sia per ragione. Per che io dico che non solamente ne l'acquisto de la scienza e de le ricchezze, ma in ciascuno acquisto l'umano desiderio si dilata, avvegna che per [22] altro e altro modo. 14 E la ragione è questa: che lo sommo desiderio di ciascuna cosa, e prima da la natura dato, è lo ritornare a lo suo principio. E però che Dio è principio [23] de le nostre anime e fattore di quelle simili a sé (sì come è scritto [24]: « Facciamo l'uomo ad imagine e similitudine nostra »), essa anima massimamente 15 desidera di tornare a quello. E sì come peregrino che va per una via per la quale mai non fue, che ogni cosa, che da lungi

17. Falsatore. Cfr. cap. seg., 6.

18. Sentenza anonima tratta dagli *Ammaestramenti degli Antichi*, e da Dante attribuita a Seneca.

19. Quel che si può discettare a proposito del conseguente; il conseguente è che (data la viltà delle ricchezze dimostrata dall'inestinguibilità del desiderio) anche la scienza, il cui desiderio è pure inestinguibile, è vile.

20. Aristotele nell'*Eth.*; secondo le dimostrazioni di San Tommaso, *Comm. Eth.*, II, 56, a. 3, VI, 2, n. 1125, e *Comm. Poster. Analyt.*, I, 4.

21. Si allarga, si estende, continua ad aumentare.

22. In modi diversi.

23. Cfr. III, 2, 6.

24. In *Gen.*, I, 26.

vede, crede che sia l'albergo, e non trovando ciò essere, dirizza la credenza a l'altra, e così di casa in casa, tanto che a l'albergo viene; così l'anima nostra, incontanente che nel nuovo e mai non fatto cammino di questa entra, dirizza li occhi al termine del suo sommo bene, e però qualunque cosa vede, che paia in sé avere alcuno bene, crede che sia esso. E perché la sua conoscenza prima è imperfetta, per non essere esperta [25] né dottrinata, piccioli beni le paiono grandi, e però da quelli comincia prima a desiderare. Onde vedemo li parvuli desiderare massimamente un pomo; e poi, più procedendo, desiderare uno augellino; e poi, più oltre, desiderare bel vestimento; e poi lo cavallo; e poi una donna; e poi ricchezza non grande, e poi grande, e poi più. E questo incontra perché in nulla di queste cose truova quella che va cercando, e credela trovare più oltre. Per che vedere si può che l'uno desiderabile sta dinanzi a l'altro, a li occhi de la nostra anima, per modo quasi piramidale, che 'l minimo li cuopre prima tutti, ed è quasi punta de l'ultimo desiderabile, che è Dio, quasi base di tutti. Sì che, quanto da la punta ver la base più si procede, maggiori appariscono li desiderabili; e questa è la ragione per che, acquistando, li desiderii umani si fanno più am[p]ii, l'uno appresso de l'altro. Veramente così questo cammino si perde per errore come le strade de la terra. Ché sì come d'una cittade a un'altra di necessitade è una ottima e dirittissima via, e un'altra che sempre se ne dilunga (cioè quella che va ne l'altra parte), e molte altre, quale meno allungandosi e quale meno appressandosi, così ne la vita umana sono diversi cammini, de li quali uno è veracissimo e un altro è fallacissimo, e certi meno fallaci e certi meno veraci. E sì come vedemo che quello che dirittissimo vae a la cittade, e compie lo desiderio e dà posa dopo la fatica, e quello che va in contrario mai nol compie e mai posa dare non può, così ne la nostra vita avviene: lo buono camminatore giugne a termine e a posa; lo erroneo mai non l'aggiugne, ma con molta fatica del suo animo sempre con li occhi gulosi [26] si

25. Fondata sull'esperienza o sulla dottrina.
26. Avidi.

20 mira innanzi. Onde, avvegna che questa ragione del tutto non risponda a la questione mossa di sopra, almeno apre la via a la risposta, ché fa vedere non andare ogni nostro desiderio dilatandosi per uno modo. Ma perché questo capitolo è alquanto produtto [27], in capitolo nuovo a la questione è da rispondere, nel quale sia terminata tutta la disputazione, che fare s'intende al presente contr'a le ricchezze.

Capitolo XIII

1 A la questione rispondendo, dico che propriamente crescere lo desiderio de la scienza dire non si può, avvegna che, come detto è, per alcuno modo si dilati. Ché quello che propriamente cresce sempre è uno; lo desiderio de la scienza non è sempre uno, ma è molti, e finito l'uno, viene l'altro; sì che, propriamente parlando, non è crescere lo suo dilatare, 2 ma successione di piccola cosa in grande cosa. Che se io desidero di sapere li principii de le cose naturali, incontanente che io so questi, è compiuto e terminato questo desiderio. E se poi io desidero di sapere che cosa e com'è ciascuno di questi principii, questo è uno altro desiderio nuovo; né per l'avvenimento di questo non mi si toglie la perfezione a la quale mi condusse l'altro; e questo cotale dilatare non è cagione d'imperfezione, ma di perfezione maggiore. Quello veramente de la ricchezza è propriamente crescere, ché è sempre pur uno, sì che nulla successione quivi si vede, e per 3 nullo termine e per nulla perfezione. E se l'avversario vuol dire che, sì come è altro desiderio quello di sapere li principii de le cose naturali e altro di sapere che elli sono, così altro desiderio è quello de le cento marche e altro è quello de le mille, rispondo che non è vero; che 'l cento si [è] parte del mille, e ha ordine ad esso come parte d'una linea, a tutta linea su per la quale si procede per uno moto solo, e nulla successione quivi è, né perfezione di moto in parte alcuna. 4 Ma conoscere che siano li principii de le cose naturali, e co-

27. Estesosi in lunghezza, lungo.

noscere quello che sia ciascheduno, non è parte l'uno de l'altro, e hanno ordine insieme come diverse linee, per le quali non si procede per uno moto, ma, perfetto [1] lo moto de l'una, succede lo moto de l'altra. E così appare che, dal desiderio 5 de la scienza, la scienza non è da dire imperfetta, sì come le ricchezze sono da dire per lo loro, come la questione ponea; ché, nel desiderare de la scienza, successivamente finiscono li desiderii e viensi a perfezione, e in quello de la ricchezza no. Sì che la questione è soluta, e non ha luogo.

Ben puote ancora calunniare [2] l'avversario dicendo che, 6 avvegna che molti desiderii si compiano ne lo acquisto de la scienza, mai non si viene a l'ultimo; che è quasi simile a la 'mperfezione di quello che non si termina, e che è pur uno. Ancora qui si risponde, che non è vero ciò che si oppone, 7 cioè che mai non si viene a l'ultimo, che li nostri desiderii naturali, sì come di sopra nel terzo [3] trattato è mostrato, sono a certo termine discendenti; e quello de la scienza è naturale [4], sì che certo termine quello compie, avvegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata. E chi 8 intende lo Commentatore [5] nel terzo de l'Anima, questo intende da lui. E però dice Aristotile [6] nel decimo de l'Etica, contr'a Simonide poeta parlando, che « l'uomo si dee traere a le divine cose, quanto può »; in che mostra che a certo fine bada [7] la nostra potenza. E nel primo de l'Etica dice [8] che « 'l disciplinato chiede di sapere certezza ne le cose, secondo

1. Completato.
2. Falsare la verità. Cfr. il cap. preced., 11. La stessa espressione di IV, 24, 16.
3. Nel cap. XV del III, par. 8-10.
4. Come è detto in I, 1, 1.
5. Averroè; cfr. *Inf.*, IV, 144.
6. Il passo è in *Eth.*, X, 11, ma è citato attraverso SAN TOMMASO, *S. Contra Gent.*, I, 5.
7. Mira; può giungere.
8. Questo passo di *Eth.*, I, 2, (forse anch'esso raccolto attraverso la *Summa*, I, 3) è citato più volte da Dante. Nel *Mon.*, II, 2, 7: « ut Phylosophus docet in primis ad Nicomacum, " non similiter in omni materia certitudo querenda est, sed secundum quod natura rei subiecte recipit " » (« non si debbe richiedere la certezza egualmente in ogni materia, ma secondo che la natura del soggetto riceve », trad. di Marsilio Ficino). La citazione ricorre anche nella *Questio*, XX, 60. *Disciplinato*, spiega San Tommaso nel *Commento*, vale « bene instructum ».

che la loro natura di certezza si riceva »; in che mostra che non solamente è[9] da la parte de l'uomo desiderante, ma
9 deesi fine attendere da la parte de lo scibile desiderato. E però Paulo[10] dice: « Non più sapere che sapere si convegna, ma sapere a misura ». Sì che, per qualunque modo lo desiderare de la scienza si prende, o generalmente o particularmente, a perfezione viene. E però la scienza perfetta è nobile perfezione, e per[11] suo desiderio sua perfezione non perde, come le maladette ricchezze.

10 Le quali come ne la loro possessione siano dannose, brievemente è da mostrare, che è la terza nota de la loro imperfezione. Puotesi vedere la loro possessione essere dannosa per due ragioni: l'una, che è cagione di male; l'altra, che è privazione di bene. Cagione è di male che fa, pur vegliando,
11 lo possessore timido e odioso. Quanta paura[12] è quella di colui, che appo sé sente ricchezza, in camminando, in soggiornando, non pur vegliando ma dormendo, non pur di perdere l'avere ma la persona per l'avere, ben lo sanno li miseri mercatanti che per lo mondo vanno, che le foglie, che 'l vento fa menare, li fa tremare, quando seco ricchezze portano; e quando sanza esse sono, pieni di sicurtade cantando e ra-
12 gionando, fanno loro cammino più brieve. E però dice lo Savio[13]: « Se vòto camminatore entrasse ne lo cammino, dinanzi a li ladroni canterebbe ». E ciò vuol dire Lucano[14], nel quinto libro, quando commenda la povertà di sicuranza, dicendo: « Oh sicura facultà de la povera vita! oh stretti abitaculi e masserizie! oh non ancora intese ricchezze de li Iddei!

9. Il soggetto, sottinteso, è il *certo fine* menzionato poco sopra; non solo c'è un certo fine proporzionato alle nostre forze intellettuali, ma c'è un limite anche nelle cose scibili, in quanto sono per loro natura contenute in dati termini.

10. In *Rom.*, XII, 3. San Tommaso spiega con il termine *misura* l'espressione di san Paolo «sapere *ad sobrietatem* »; cioè sapere misuratamente, adeguatamente alla grazia concessa da Dio.

11. Per il desiderio che suscita.

12. Il tema del « corre l'avaro, ma più fugge pace » è svolto anche nella canzone *Doglia mi reca*, vv. 64 segg.

13. Boezio, *De consol. phil.*, II, prosa, 5, 22: « Si vitae huius callem vacuus viator intrasses, coram latrone cantares ».

14. *Phars.*, V, 527-531.

A quali tempii o a quali muri poteo questo avvenire, cioè non temere con alcuno tumulto, bussando[15] la mano di Cesare? ». E quello dice Lucano quando ritrae come Cesare di notte a la casetta del pescatore Amiclas venne, per passare lo mare Adriano[16]. E quanto odio è quello che ciascuno al possessore de la ricchezza porta, o per invidia o per desiderio di prendere quella possessione, certo tanto è, che molte volte contr'a la debita pietade lo figlio a la morte del padre intende[17]; e di questo grandissimo e manifestissime esperienze possono avere li Latini[18], e da la parte di Po e da la parte di Tevero. E però Boezio[19], nel secondo de la sua Consolazione, dice: « Per certo l'avarizia fa li uomini odiosi ». 13

Anche è privazione di bene la loro possessione; ché, possedendo quelle, larghezza non si fa, che è vertude[20], la quale è perfetto bene, e la quale fa li uomini splendienti e amati; che non può essere possedendo quelle, ma quelle lasciando di possedere. Onde Boezio nel medesimo libro dice: « Allora è buona la pecunia quando, transmutata ne li altri per uso di larghezza, più non si possiede ». Per che assai è manifesto la loro viltade per tutte le sue note. E però l'uomo di diritto appetito e di vera conoscenza quelle mai non ama, e, non amandole, non si unisce ad esse, ma quelle sempre di lungi da sé essere vuole, se non in quanto ad alcuno necessario servigio sono ordinate. Ed è cosa ragionevole, però che lo perfetto con lo imperfetto non si può congiugnere; onde vedemo che la torta linea con la diritta non si congiunge mai, e se alcuno congiungimento v'è, non è da linea a linea, ma da punto a punto. E però seguita che l'animo che è *diritto*, cioè d'appetito, e *verace*, cioè di conoscenza, per loro perdita non si disface; sì come lo testo pone nel fine di questa parte. E per questo effetto intende di provare lo testo che elle siano 14 15 16

15. Quando si presenta l'autorità, che fa temere i possidenti avari.
16. Adriatico; cfr. *Par.*, XXI, 122-123: « la casa Di Nostra Donna in sul lito adriano ».
17. Mira, cerca di procurare.
18. Italiani; tanto del Nord (*Po*) quanto del Sud (*Tevero*).
19. *De consol. phil.*, II, prose 5, da cui è tratta anche l'allusione che segue nel par. 14.
20. Si ricordino gli esempi di liberalità e di amore alla povertà nel *Purg.*, XX, 19 segg. Cfr. anche la canzone *Doglia mi reca* (*Rime*, LXV).

fiume corrente di lungi da la diritta torre de la ragione, o vero di nobilitade; e per questo, che esse divizie non possono tôrre la nobilitade a chi l'ha. E per questo modo disputasi e ripruovasi contr'a le ricchezze per la presente canzone.

Capitolo XIV

1 Riprovato l'altrui errore quanto è in quella parte che a le ricchezze s'appoggiava, [seguita che si riprovi quanto è] in quella parte che tempo diceva essere cagione di nobilitade, dicendo *antica ricchezza*. E questa riprovazione si fa in quella parte che comincia: *Né voglion che vil uom gentil divegna.*
2 E in prima si ripruova ciò per una ragione di costoro medesimi che così errano; poi, a maggiore loro confusione, questa loro ragione anche si distrugge; e ciò si fa quando dice: *Ancor: segue di ciò che innanzi ho messo.* Ultimamente conchiude manifesto essere lo loro errore, e però essere tempo d'intendere a la veritade; e ciò si fa quando dice: *Per che a 'ntelletti sani.*

3 Dico adunque: *Né voglion che vil uomo gentil divegna.* Dove è da sapere che oppinione di questi erranti è che uomo prima villano mai gentile uomo dicer non si possa; né uomo che figlio sia di villano similemente dicere mai non si possa gentile. E ciò rompe la loro sentenza medesima, quando dicono che tempo si richiede a nobilitade, ponendo questo vocabulo « antico »; però ch'è impossibile per processo di tempo venire a la generazione di nobilitade, per questa loro ragione che detta è, la quale toglie via che villano uomo mai possa esser gentile per opera che faccia, o per alcuno accidente, e toglie via la mutazione di villano padre in gentile figlio;
4 ché se lo figlio del villano è pur villano, e[1] lo figlio fia pur figlio di villano e così fia anche villano, e anche suo figlio, e così sempre, e mai non s'avrà a trovare là dove nobilitade per processo di tempo si cominci.

1. Con valore di « anche ».

E se l'avversario, volendosi difendere, dicesse che la nobilitade si comincerà in quel tempo che si dimenticherà lo basso stato de li antecessori, rispondo che ciò fia contr'a loro medesimi, che pur di necessitade quivi sarà transmutazione di viltade in gentilezza, d'un [2] uomo in altro o di padre a figlio, ch'è contr'a ciò che essi pongono. 5

E se l'avversario pertinacemente si difendesse, dicendo che bene vogliono questa transmutazione potersi fare quando lo basso stato de li antecessori corre in oblivione, avvegna che [3] 'l testo ciò non curi, degno è che la chiosa a ciò risponda. E però rispondo così: che di ciò che dicono seguitano quattro grandissimi inconvenienti, sì che buona ragione essere non può. L'uno si è che, quanto la natura umana fosse migliore [4], tanto sarebbe più malagevole e più tarda generazione di gentilezza; che è massimo inconveniente: con ciò [5] sia con-[natu]rata la cosa che, quanto è migliore, tanto è più cagione di bene; e nobilitade intra li beni sia commemorata. E che per [6] una cosa intendo, si generasse per oblivione, più tosto sarebbe generata la nobilitade, e quanto li uomini fossero più smemorati, tanto più tosto ogni oblivione verrebbe; dunque, quanto li uomini smemorati più fossero, più tosto sarebbero nobili; e per contrario, quanto con più buona memoria, tanto più tardi nobili si farebbero. 6 7 8

Lo secondo [7] si è che 'n nulla cosa, fuori de li uomini, questa distinzione si potrebbe fare, cioè nobile o vile; che è molto inconveniente, con ciò sia cosa che in ciascuna spezie di cose veggiamo l'imagine di nobilitade e di viltade; onde spesse volte diciamo uno nobile cavallo e uno vile, e uno nobile falcone e uno vile, e una nobile margherita [8] e [una] vile. E che non si potesse fare questa distinzione, così si 9 10

2. D'uno stesso uomo da uno stato ad un altro.
3. Sebbene il testo della canzone non si soffermi a questo cavillo.
4. E perciò più capace di ricordare, meno soggetta all'*oblivione*.
5. « La cosa è voluta dalla natura (connaturata) in modo tale che quanto è migliore tanto più è cagione di bene, e la nobiltà è chiamata e ricordata come un bene; pertanto (si può sottintendere) non può derivare da una mancanza di bene » (Simonelli).
6. Per una stessa cosa; parole di significato equivalente.
7. Dei quattro grandissimi inconvenienti menzionati al par. 6.
8. Gemma.

pruova. Se l'oblivione de li bassi antecessori è cagione di nobilitade, e là ovunque bassezza d'antecessori mai non fu, non può essere l'oblivione di quelli — con ciò sia cosa che l'oblivione sia corruzione di memoria, e in questi altri, animali e piante e min[e]re [9], bassezza e altezza non si noti, però che in uno sono naturati solamente ed iguale stato —, in loro generazione di nobilitade essere non può; e così né [10] viltade, con ciò sia cosa che l'una e l'altra si guardi come abito e privazione, che sono ad uno medesimo subietto possibili; e però in loro de l'una e de l'altra non potrebbe essere

11 distinzione. E se l'avversario volesse dicere che ne l'altre cose nobilitade s'intende per la bontà de la cosa, ma ne li uomini s'intende perché di sua bassa condizione non è memoria, rispondere si vorrebbe non con le parole ma col coltello [11] a tanta bestialitade, quanta è dare a la nobilitade de l'altre cose bontade per cagione, e a quella de li uomini principio di dimenticanza.

12 Lo terzo si è che molte volte verrebbe prima lo generato che lo generante; che è del tutto impossibile; e ciò si può così mostrare. Pognamo che Gherardo [12] da Cammino fosse stato nepote del più vile villano che mai bevesse del Sile o del Cagnano, e la oblivione ancora non fosse del suo avolo venuta: chi sarà oso di dire che Gherardo da Cammino fosse vile uomo? e chi non parlerà meco, dicendo quello essere stato nobile? Certo nullo, quanto vuole sia presuntuoso,

13 però che egli fu, e fia sempre la sua memoria. E se la oblivione del suo basso antecessore non fosse venuta, sì [13] come s'[a]ppone, ed ell[o] fosse grande di nobilitade e la nobilitade in lui si vedesse così apertamente, come aperta si vede,

9. Minerali.
10. Neppure.
11. Non direi che qui Dante pensi ad una soluzione del quesito attraverso un duello, come è stato suggerito (e cfr. del resto *Mon.*, II, 7, 9 segg.); ma l'espressione è figurata, ed emana dall'impeto del sentimento che prevale sulla meccanica del dibattito nel constatarne l'assurdità. Nessun rapporto, peraltro, con la metafora del « coltello del mio giudicio » di I, 2, 2.
12. Nato verso il 1240 a Treviso (dove scorrono il Sile e il Cagnano), fu cittadino di Padova ed ebbe ingenti ricchezze ed importanti incarichi. Morì nel 1306; dal modo con cui se ne parla qui, si desume che il passo in questione è stato scritto dopo la sua morte. Cfr. *Purg.*, XVI, 121-140.
13. Come è facile supporre.

prima sarebbe stata in lui che 'l generante suo fosse stato; e questo è massimamente impossibile.

Lo quarto si è che tale uomo sarebbe tenuto nobile morto che non fu nobile vivo; che più inconveniente essere non potrebbe; e ciò così si mostra. Pognamo che, ne la etade di Dardano[14], de' suoi antecessori bass[i] fosse memoria, e pognamo che ne la etade di Laomedonte questa memoria fosse disfatta, e venuta l'oblivione. Secondo l'oppinione avversa, Laomedonte[15] fu gentile e Dardano fu villano in loro vita. Noi, a li quali la memoria de li loro antecessori, dico di là da Dardano, [non è rimasa, dir dovremmo che Dardano] vivendo fosse villano e morto sia nobile. E non è contro a ciò, che si dice Dardano esser stato figlio di Giove, ché ciò è favola, de la quale, filosoficamente disputando, curare non si dee; e pur se volesse a la favola fermare l'avversario, di certo quello[16] che la favola cuopre disfà tutte le sue ragioni. E così è manifesto la ragione, che ponea la oblivione causa di nobilitade, essere falsa ed erronea. 14 15

CAPITOLO XV

Da poi che, per la loro medesima sentenza, la canzone ha riprovato[1] tempo non richiedersi a nobilitade, incontanente seguita a confondere la premessa loro oppinione, acciò che di loro false ragioni nulla ruggine rimanga ne la mente che a la verità sia disposta; e questo fa quando dice: *Ancor: segue di ciò che innanzi ho messo.* Ove è da sapere che, se uomo non si può fare di villano gentile, o di vile padre non può nascere gentile figlio, sì come messo è dinanzi per loro 1 2

14. Mitico capostipite dei Troiani, e quindi anche dei Romani.
15. Padre di Priamo, e figlio di Ilo.
16. Cioè l'effettiva ignobilità di origine di Dardano; nel *Paradiso* la teoria è applicata: « Quinci addivien ch'Esaù si diparte Per seme da Iacob; e vien Quirino Da sì vil padre, che si rende a Marte. Natura generata il suo cammino Simil farebbe sempre a' generanti, Se non vincesse il proveder divino » (vv. 130-135).

1. Dimostrato per confutazione; che l'antichità non è un requisito della nobiltà.

oppinione, che de li due inconvenienti l'uno seguire conviene: l'uno si è che nulla nobilitade sia; l'altro si è che 'l mondo sempre sia stato con più uomini, sì che da uno solo la umana
3 generazione discesa non sia. E ciò si può mostrare. Se nobilitade non si genera di nuovo, sì come più volte è detto che la loro oppinione vuole (non generando[si] di vile uomo in lui medesimo, né di vile padre in figlio), sempre è l'uomo tale quale nasce, e tale nasce quale è lo padre; e così questo processo d'una condizione è venuto infino dal primo parente; per che tale quale fu lo primo generante, cioè Adamo, conviene essere tutta l'umana generazione, ché da lui a li moderni non si puote trovare per quella ragione alcuna transmu-
4 tanza. Dunque, se esso Adamo fu nobile, tutti siamo nobili, e se esso fu vile, tutti siamo vili; che non è altro che tôrre via la distinzione di queste condizioni, e così è tôrre via quelle. E questo dice, che di quello ch'è messo dinanzi seguita *che*
5 *siam tutti gentili o ver villani*. E se questo non è, pur alcuna gente è da dire nobile e alcuna è da dir vile, di necessitade: da poi che la transmutazione di viltade in nobilitade è tolta via, conviene l'umana generazione da diversi principii essere discesa, cioè da uno nobile e da uno vile. E ciò dice la canzone, quando dice: *O che non fosse ad uom cominciamento*, cioè uno solo; non dice « cominciamenti ». E questo è falsissimo appo lo Filosofo [2], appo la nostra Fede che mentire non
6 puote, appo la legge e credenza antica de li Gentili. Ché, avvegna che 'l Filosofo non pogna lo processo [3] da uno primo uomo, pur vuole una sola essenza essere in tutti li uomini, la quale diversi principii avere non puote; e Plato [4] vuole che tutti li uomini da una sola Idea dependano, e non da più, che è dare loro uno solo principio, E sanza dubbio forte riderebbe Aristotile udendo fare spezie due de l'umana generazione, sì come de li cavalli e de li asini; ché, perdonimi Aristotile, asini ben si possono dire coloro che così pensano.

2. Aristotele, *Pol.*, II, 12, secondo il commento tomistico.
3. La discendenza della stirpe umana.
4. Secondo il *Comm. Metaphys.*, I, 14, 209 e 214.

Che appo la nostra fede, la quale del tutto è da conservare, 7 sia falsissimo, per Salomone[5] si manifesta, che là dove distinzione fa di tutti li uomini a li animali bruti, chiama quelli tutti figli d'Adamo; e ciò fa quando dice: « Chi sa se li spiriti de li figliuoli d'Adamo vadano suso, e quelli de le bestie vadano giuso? ». E che appo li Gentili falso fosse, ecco la 8 testimonianza d'Ovidio[6] nel primo del suo Metamorfoseos, dove tratta la mondiale constituzione secondo la credenza pagana, o vero de li Gentili, dicendo: « Nato è l'uomo » (non disse « li uomini »; disse « nato », e « l'uomo »), « o vero che questo l'artefice de le cose di seme divino fece, o vero che la recente terra, di poco dipartita dal nobile corpo sottile e diafano, li semi del cognato[7] cielo ritenea. La quale, mista con l'acqua del fiume, lo figlio di Iapeto, cioè Prometeus, compuose in imagine de li Dei, che tutto governano ». Dove manifestamente pone lo primo uomo uno solo essere stato. E 9 però dice la canzone: *Ma ciò io non consento*, cioè che cominciamento ad uomo non fosse. E soggiugne la canzone: *Ned ellino altressì, se son cristiani*: e dice « cristiani » e non « filosofi » o vero « Gentili » (le sentenze anco [non] sono in contro) però che la cristiana sentenza è di maggiore vigore, ed è rompitrice d'ogni calunnia, mercé de la somma luce del cielo che quella allumina.

Poi quando dico: *Per che a 'ntelletti sani È manifesto i* 10 *lor diri esser vani*, conchiudo lo loro errore essere confuso, e dico che tempo è d'aprire li occhi a la veritade. Questo dice quando dico: *E voglio dire omai, sì com'io sento*. Dico adunque che, per quello che detto è, è manifesto a li sani intelletti[8] che i detti di costoro sono vani, cioè sanza midolla di veritade. E dico sani non sanza cagione. Onde è da sapere che lo nostro 11 intelletto si può dir sano e infermo; e dico intelletto per la nobile parte de l'anima nostra, che, co[n] un[o] vocabulo, « mente » si può chiamare. Sano dire si può, quando per mali-

5. *Eccl.*, III, 21.
6. *Metam.*, I, 78.
7. Nato insieme alla terra (dal caos).
8. L'espressione è radicata nel linguaggio dantesco; la si ritrova in *Inf.*, IX, 61 e in *Purg.*, XXVII, 140. Qui se ne trova l'illustrazione per esteso.

zia d'animo o di corpo impedito non è ne la sua operazione, che è conoscere quello che le cose sono, sì come vuole Aristotile[9] nel terzo de l'Anima. Ché, secondo la malizia de
12 l'anima, tre orribili infermitadi ne la mente de li uomini ho vedute. L'una è di naturale [jat]tanza[10] causata: ché sono molti tanto presuntuosi, che si credono tutto sapere, e per questo le non certe cose affermano per certe; lo qual vizio Tullio[11] massimamente abomina nel primo de li Offici, e Tommaso[12] nel suo Contra-li-Gentili dicendo: «Sono molti tanto di suo ingegno presuntuosi, che credono col suo intelletto poter misurare tutte le cose, estimando tutto vero quello che a loro pare, falso quello che a loro non pare».
13 E quinci nasce che mai a dottrina non vegnono; credendo da sé sufficientemente essere dottrinati, mai non domandano, mai non ascoltano, disiano essere domandati e, anzi[13] la domandagione compiuta, male rispondono. E per costoro dice Salomone[14] ne li proverbi: «Vedesti l'uomo ratto a rispondere? di lui stoltezza, più che correzione, è da [spe-
14 rare]». L'altra è di naturale pusillanimitade[15] causata: ché sono molti tanto vilmente ostinati, che non possono credere che né per loro né per altrui si possono le cose sapere; e questi cotali mai per loro non cercano né ragionano, mai quello che altri dice non curano. E contra costoro Aristotile[16] parla nel primo de l'Etica, dicendo quelli essere insufficienti uditori de la morale filosofia. Costoro sempre come bestie in gros-
15 sezza vivono, d'ogni dottrina disperati[17]. La terza è da levitade di natura causata: ché sono molti di sì lieve fantasia che in tutte le loro ragioni transvanno[18], e anzi che silogizzino hanno conchiuso, e di quella conclusione vanno tran-

9. Il richiamo è tratto probabilmente dal *Comm. Eth.*, VI, 5, 1179 di San Tommaso.
10. Superbia, presunzione nata dall'orgoglio ereditario.
11. CICERONE, *De offic.*, I, 16, 18.
12. Nella *S. Contra Gent.*, I, 5.
13. Prima che. Così anche al par. 15.
14. *Prov.*, XXIX, 20.
15. Piccolezza, ristrettezza mentale.
16 *Eth.*, I, 2.
17. Negati; senza speranza di acquistare dottrina.
18. Oltrepassano superficialmente, per leggerezza intellettuale.

svolando ne l'altra, e pare loro sottilissimamente argomentare, e non si muovono da neuno principio, e nulla cosa veramente veggiono vera ne la loro imagine[19]. E di costoro dice lo Filosofo[20] che non è da curare né da avere con essi faccenda, dicendo, nel primo de la Fisica, che « contra quelli che niega li principii disputare non si conviene ». E di questi cotali sono molti idioti che non saprebbero l'a. b. c., e vorrebbero disputare in geometria, in astrologia e in fisica. 16

E, secondo malizia, o vero difetto di corpo, può essere la mente non sana: quando per difetto d'alcuno principio da la nativitade, sì come mentecatti; quando per l'alterazione del cerebro, sì come sono frenetici. E di questa infertade[21] de la mente intende la legge, quando lo Inforzato[22] dice: « In colui che fa testamento, di quel tempo nel quale lo testamento fa, sanitade di mente, non di corpo, è da domandare ». Per che a quelli intelletti che, per malizia d'animo o di corpo infermi non sono, liberi, espediti, e sani a la luce de la veritade, dico essere manifesto l'oppinione de la gente, che detto è, essere vana, cioè sanza valore. 17

Appresso soggiugne, che io così li giudico falsi e vani, e così li ripruovo; e ciò si fa quando si dice: *E io così per falsi li riprovo.* E appresso dico che da venire è a la veritade mostrare; e dico ch'è mostrare quello: cioè che cosa è gentilezza, e come si può conoscere l'uomo in cui essa è. E ciò dico quivi: *E dicer voglio omai, sì com'io sento.* 18

Capitolo XVI

« Lo rege si letificherà in Dio, e saranno lodati tutti quelli che giurano in Lui, però che serrata è la bocca di coloro che parlano le inique cose[1] ». Queste parole posso io qui veramente proponere; però che ciascuno vero rege dee massima- 1

19. Nel loro immaginare.
20. Sono le parole di San Tommaso, *Comm. Phys.*, I, 2.
21. Infermità.
22. La seconda parte del *Corpus Iuris civilis* di Giustiniano.
1. Cfr. *Ps.*, LXII, 11.

mente amare la veritade. Ond'è scritto nel libro di Sapienza [2]: « Amate lo lume di sapienza, voi che siete dinanzi a li popoli »; e lume di sapienza è essa veritade. Dico adunque che però si rallegrerà ogni rege che riprovata è la falsissima e dannosissima oppinione de li malvagi e ingannati uomini, che di nobilitade hanno infino a ora iniquamente parlato.

2 Convienesi procedere al trattato de la veritade, secondo la divisione fatta nel terzo [3] capitolo del presente trattato. Questa seconda parte adunque comincia: *Dico ch'ogni vertù principalmente,* [e] intende diterminare d'essa nobilitade secondo la veritade; e partesi questa parte in due: che ne la prima s'intende mostrare che [4] è questa nobilitade; ne la seconda s'intende mostrare come conoscere si puote colui [5] dov'ella è; e comincia questa parte seconda: *L'anima cui*
3 *adorna esta bontate.* La prima parte ha due parti ancora: che ne la prima si cercano certe cose che sono mestiere a veder la diffinizione di nobilitade; ne la seconda si cerca de la sua diffinizione; e comincia questa seconda parte: *È gentilezza dovunqu'è vertute.*

4 A perfettamente entrare per lo trattato è prima da vedere due cose: l'una, che per questo vocabulo « nobilitade » s'intende, solo semplicemente considerato; l'altra è per che via sia da camminare a cercare la prenominata diffinizione. Dico adunque che, se volemo riguardo avere de la comune consuetudine di parlare, per questo vocabulo « nobilitade »
5 s'intende perfezione di propria natura in ciascuna cosa. Onde non pur [6] de l'uomo è predicata [7], ma eziandio di tutte cose; ché l'uomo chiama nobile pietra, nobile pianta, nobile cavallo, nobile falcone: qualunque in sua natura si vede essere perfetta. E però dice Salomone [8] ne lo Ecclesiastes: « Beata la

2. *Sap.*, VI, 23.
3. Al par. 1, dove *la veritade* è identificata con la propria opinione: « ne la seconda si tratta di quella [la nobiltà] secondo la propria oppinione ». Dante cioè vuol mostrare ora che cos'è veramente la nobiltà.
4. Che cosa.
5. L'uomo nobile.
6. Non soltanto.
7. Attribuita a, come predicato caratteristico.
8. *Eccl.*, X, 16-7.

terra lo cui re è nobile », che non è altro a dire, se non lo cui rege è perfetto, secondo la perfezione de l'animo e del corpo; e così manifesta per quello che dice dinanzi quando dice: « Guai a te, terra, lo cui rege è pargolo », cioè non perfetto uomo; e non è pargolo uomo pur [9] per etade, ma per costumi disordinati e per difetto di vita, sì come n'ammaestra lo Filosofo [10] nel primo de l'Etica. Bene sono alquanti folli che 6 credono che, per questo vocabulo « nobile », s'intende « essere da molti nominato e conosciuto », e dicono che viene da uno verbo che sta per « conoscere », cioè « nosco ». E questo è falsissimo [11]; ché, se ciò fosse, qual[i] c[os]e più fossero nomate e conosciute in loro genere, più sarebbero in loro genere nobili; e così la guglia [12] di San Piero sarebbe la più nobile pietra del mondo; e Asdente [13], lo calzolaio da Parma, sarebbe più nobile che alcuno suo cittadino; e Albuino [14] de la Scala sarebbe più nobile che Guido da Castello di Reggio; che ciascuna di queste cose è falsissima. E però è falsissimo che « nobile » vegna da « conoscere », ma viene da « non vile »; onde « nobile » è quasi « non vile ». Questa perfezione intende 7 lo Filosofo [15] nel settimo de la Fisica quando dice: « Ciascuna cosa è massimamente perfetta quando tocca e aggiugne la sua virtude propria, e al[lo]ra è [16] massimamente secondo sua natura; onde allora lo circulo si può dicere perfetto quando veramente è circulo », cioè quando aggiugne la sua propria virtude; e allora è in tutta sua natura, e allora si può dire nobile circulo. E questo è quando in esso è uno punto lo quale equalmente distante sia da la circunferenza, sua 8

9. Solo.
10. ARISTOTELE, *Eth.*, I, 2.
11. In realtà l'etimologia di *nobile* è il lat. *nobĭlis*, derivato di *noscĕre*, « conoscere ».
12. L'obelisco vaticano.
13. Calzolaio illetterato, famoso per le sue predizioni, vissuto nella seconda metà del XIII sec. È menzionato fra gli indovini e astrologi della terza bolgia nel cerchio ottavo: « ...vedi Ardente, Ch'avere inteso al cuoio ed a lo spago Ora vorrebbe, ma tardi si pente » (*Inf.*, XX, 118-120).
14. Signore di Verona dal 7 marzo 1304 alla sua morte (1311); gli succedette il fratello minore Cangrande, celebrato nel *Par.*, XVII, 76 segg. Guido da Castello, ghibellino della famiglia dei Roberti da Reggio Emilia, è lodato nel *Purg.*, XVI, 125-126.
15. ARISTOTELE, *Phys.*, VII, 6.
16. Si attua, « è in tutta sua natura » (come è chiarito più avanti).

virtute[17] part[icular]e; per[ò] lo circulo che ha figura d'uovo non è nobile, né quello che ha figura di presso che piena luna, però che non è in quello sua natura perfetta. E così manifestamente vedere si può che generalmente questo vocabulo, cioè nobilitade, dice in tutte cose perfezione di loro natura; e questo è quello che primamente si cerca, per meglio entrare nel trattato de la parte che esponere s'intende.

9 Secondamente è da vedere come da cam[min]are è a trovare la diffinizione de l'umana nobilitade, a la quale intende lo presente processo. Dico adunque che, con ciò sia cosa che in quelle cose che sono d'una spezie, sì come sono tutti li uomini, non si può per li principii essenziali la loro ottima perfezione diffinire, conviensi quella e diffinire e co-
10 noscere per li loro effetti. E però si legge nel Vangelio di santo Matteo[18] — quando dice Cristo: « Guardatevi da li falsi profeti » —: « A li frutti loro conoscerete quelli ». E per lo cammino diritto è da vedere questa diffinizione, che cercando si vae per li frutti: che sono morali vertù e intellettuali, de le quali essa nostra nobilitade è seme, sì come ne la sua diffinizione sarà pienamente manifest[o]. E queste sono quelle due cose che vedere si convenia prima che ad altre si procedesse, sì come in questo capitolo di sopra[19] si dice.

Capitolo XVII

1 Appresso che vedute sono quelle due cose che parevano utili a vedere prima che sopra lo testo si procedesse, ad esso esponere è da procedere. E dice e comincia adunque: *Dico ch'ogni vertù principalmente Vien da una radice*: *Vertute, intendo, che fa l'uom felice In sua operazione*. E soggiungo: *Questo è, secondo che l'Etica dice, Un abito eligente*, ponendo tutta la diffinizione de la morale virtù, secondo che nel se-
2 condo de l'Etica è per lo Filosofo[1] diffinito. In che due cose

17. Proprietà.
18. *Matth.*, VII, 15-16.
19. Nel par. 4.

1. Aristotele, *Eth.*, II, 6.

principalmente s'intende: l'una è che ogni vertù vegna d'uno principio; l'altra si è che queste *ogni vertù* siano le vertù morali, di cui si parla; e ciò si manifesta quando dice: *Questo è, secondo che l'Etica dice.* Dove è da sapere che propiissimi nostri frutti sono le morali vertudi, però che da ogni canto [2] sono in nostra podestade. E queste diversamente da diversi filosofi sono distinte e numerate; ma però che in quella parte, dove [3] aperse la bocca la divina sentenza d'Aristotile, da lasciare mi pare ogni altrui sentenza, volendo dire quali queste sono, brevemente secondo la sua sentenza trapasserò di quelle ragionando.

Queste sono undici [4] vertudi dal detto Filosofo nomate. La prima si chiama Fortezza, la quale è arme [5] e freno a moderare l'audacia e la timiditate nostra, ne le cose che sono corr[u]ptione de la nostra vita. La seconda è Temperanza, che è regola [6] e freno de la nostra golositade e de la nostra soperchievole astinenza ne le cose che conservano la nostra vita. La terza si è Liberalitade, la quale è moderatrice del nostro dare e del nostro ricevere le cose temporali. La quarta si è Magnificenza, la quale è moderatrice de le grandi spese, quelle facendo e sostenendo a certo termine. La quinta si è Magnanimitade, la quale è moderatrice e acquistatrice de' grandi onori e fama. La sesta si è Amativa d'onore [7], la quale è moderatrice e ordina noi a li onori di questo mondo. La settima si è Mansuetudine, la quale modera la nostra ira e la nostra troppa pazienza contr'a li nostri mali esteriori. L'ottava si è Affabilitade, la quale fa noi ben convenire con li altri. La nona si è chiamata Veritade, la quale modera noi

2. Nella sfera dei sensi e della ragione dipendono dal nostro libero arbitrio.

3. Le idee aristoteliche sulle virtù sono esposte nella seconda parte della *Somma* di San Tommaso.

4. Il catalogo è in *Eth.*, II, 7: dieci virtù « circa passiones » e una « circa operationes », cioè la giustizia. Ad esse si aggiungono delle passioni buone (ma non virtù), cioè la « verecondia » e la « nemesi » (che è il riprendere ciò che è cattivo).

5. Si noti il chiasmo; arme per stimolare il difetto, freno per contenere l'eccesso.

6. Anche qui ricorre un chiasmo analogo.

7. La Filotimia, cioè il desiderio d'acquistare onore. Il termine è usato, da Egidio Colonna, *De regim. principum*, I, 2, 3.

dal vantare noi oltre che siamo e da lo diminuire noi oltre che siamo, in nostro sermone. La decima si è chiamata Eutrapelia[8], la quale modera noi ne li sollazzi facendo, quelli usando debitamente. L'undecima si è Giustizia, la quale ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte cose. 7 E ciascuna di queste vertudi ha due inimici collaterali, cioè vizii, uno in troppo e uno altro in poco; e queste tutte sono li mezzi intra quelli, e nascono tutte da uno principio, cioè da l'abito[9] de la nostra buona elezione; onde generalmente si può dicere di tutte che siano abito elettivo consistente nel mezzo. 8 E queste sono quelle che fanno l'uomo beato, o vero felice, ne la loro operazione, sì come dice lo Filosofo[10] nel primo de l'Etica quando diffinisce la Felicitade, dicendo che « Felicitade è operazione secondo virtude in vita perfetta ». Bene si pone Prudenza, cioè senno, per molti, essere morale virtude, ma Aristotile dinumera quella intra le intellettuali; avvegna che essa sia conduttrice de le morali virtù e mostri la via per ch'elle si compongono: e sanza quella essere non possono.

9 Veramente è da sapere che noi potemo avere in questa vita due felicitadi, secondo due diversi cammini, buon[o] e ottim[o] che a ciò ne menano: l'una è la vita attiva, e l'altra la contemplativa; la quale, avvegna che per l'attiva si pervegna, come detto è, a buona felicitade, ne mena ad ottima felicitade e beatitudine, secondo che pruova lo Filosofo[11] nel decimo de l'Etica. 10 E Cristo l'afferma con la sua bocca, nel Vangelio di Luca[12], parlando a Marta, e rispondendo a quella: « Marta, Marta, sollicita se' e turbiti[13] intorno a molte cose: certamente una cosa è necessaria », cioè quello

8. La giocondità e la socievolezza, il sapere evitare la tristezza « nell'aere dolce che dal sol s'allegra » (*Inf.*, VII, 122).

9. L'abitudine di scegliere secondo il bene. È opinione tomistica che la « scelta » sia massimamente propria della virtù (*Comm. Eth.*, III, 5, 432-433); le virtù « da ogni canto sono in nostra podestade » (par. 2).

10. ARISTOTELE, *Eth.*, I, 10 citato attraverso il *Comm. Eth.*, I, 10, 128-130. La citazione ricorre anche in III, 15, 12.

11. Cfr. *Comm. Eth.*, X, 10 e 12.

12. *Luc.*, X, 38 segg. Nella *Commedia* simboli della vita attiva e contemplativa sono invece Lia e Rachele (*Purg.*, XXVII, 100 segg.).

13. Ti turbi (« turbaris » nel Vangelo citato). La differenza fra « buona » ed « ottima » rispetto a Marta e Maria è messa in rilievo da SANT'AGOSTINO, *De verbis Dominis*, sermo 27.

che fai. E soggiugne: « Maria ottima parte ha eletta, la quale non le sarà tolta ». E Maria, secondo che dinanzi è scritto a queste parole del Vangelio, a' piedi di Cristo sedendo, nulla cura del ministerio de la casa mostrava; ma solamente le parole del Salvatore ascoltava. Che se moralemente ciò vo- 11 lemo esponere, volse lo nostro Segnore in ciò mostrare che la contemplativa vita fosse ottima, tutto che buona fosse l'attiva: ciò è manifesto a chi ben vuole porre mente a le evangeliche parole. Potrebbe alcuno però dire contr'a me argomentando: poiché la felicitade de la vita contemplativa è più eccellente che quella de l'attiva, e l'una e l'altra possa essere e sia frutto e fine di nobilitade, perché non anzi si procedette per la via de le virtù intellettuali [14] che de le morali? A ciò si può brievemente rispondere che, in ciascuna dottrina, 12 si dee avere rispetto a la facultà del discente, e per quella via menarlo che più a lui sia lieve [15]. Onde, perciò che le virtù morali paiano essere e siano più comuni e più sapute e più richieste [16] che l'altre, e [im]itate [17] ne lo aspetto di fuori, utile e convenevole fu più per quello cammino procedere che per l'altro; ché così bene [non] si verrebbe a la conoscenza de le api per lo frutto de la cera ragionando come per lo frutto del mèle, tutto che l'uno e l'altro da loro procede.

Capitolo XVIII

Nel precedente capitolo è diterminato come ogni vertù 1 morale viene da uno principio, cioè buona e abituale elezione; e ciò importa lo testo presente infino a quella parte che comincia: *Dico che nobilitate in sua ragione*. In questa 2 parte adunque si procede per via probabile a sapere che ogni sopra detta virtude, singularmente o ver generalmente presa,

14. E perciò proprie della vita contemplativa, come la sapienza e l'arte.

15. Perché più nota e meno ardua.

16. Più domandate nella vita dell'individuo in quanto parte di una società.

17. Si comunicano attraverso l'esempio; ed anche, sono simulate dagli ipocriti.

proceda da nobilitade sì come effetto da sua cagione. E fondasi sopra una proposizione filosofica, che dice che, quando[1] due cose si truovano convenire in una, che ambo queste si deono reducere ad alcuno terzo, o vero l'una a l'altra, sì come effetto a cagione; però che una cosa avuta prima e per sé non può essere se non da uno; e se quelle non fossero ambedue effetto d'un terzo, o vero l'una de l'altra, ambedue
3 avrebbero quella cosa prima e per sé, ch'è impossibile. Dice adunque che nobilitade e *vertute cotale*, cioè morale, convegnono in questo, che l'una e l'altra importa loda di colui di cui si dice; e dico [ci]ò quando dice: *Per che in medesmo detto Convegnono ambedue, ch'è[n] d'uno effetto*, cioè lodare e re[n]dere pregiato colui cui[2] esser [sé] dicono. E poi conchiude prendendo la vertude de la sopra notata proposizione, e dice che però conviene l'una procedere da l'altra, o vero ambe da un terzo; e soggiunge che più tosto è da presummere l'una venire da l'altra, che ambe da terzo, s'elli appare che l'una vaglia quanto l'altra, e più ancora[3]; e ciò dice:
4 *Ma se l'una val ciò che l'altra vale*. Ove è da sapere che qui non si procede per necessaria dimostrazione, sì[4] come sarebbe a dire: se lo freddo è generativo de l'acqua e noi vedemo li nuvoli [generare acqua, che lo freddo è generativo de li nuvoli]; sì di bella e convenevole induzione: che se in noi sono più cose laudabili, in noi è lo principio de le nostre lode; [e] ragionevole è quest[e] a questo principio riducere; e quello che comprende più cose[5], più ragionevolmente si dee
5 dire principio di quelle, che quelle principio d[i] lui. Ché lo piè de l'albero, che tutti li rami comprende, si dee principio dire e cagione di quelli, e non quelli di lui; e così nobilitade,

1. Il principio è che date due cose aventi una qualità in comune, o l'una procede dall'altra, o entrambe procedono da una terza che ha trasmesso loro quella qualità. Le due cose non possono avere la detta qualità indipendentemente, perché una proprietà, risalendo ai princìpi, non può spettare che ad uno solo.

2. A cui appartengono.

3. E valga ancora più dell'altra; per questo motivo le due cose non possono derivare da una terza.

4. Bensì.

5. Come la nobiltà che comprende più virtù (« comprende ogni vertude », par. 5).

[che] comprende ogni vertude, sì come cagione effetto comprende, [e] molte altre nostre operazioni laudabili, si dee avere per tale, che la vertude sia da ridurre ad essa prima che ad altro terzo che in noi sia.

6 Ultimamente dice, che quello ch'è detto (cioè, che ogni vertù morale vegna da una [6] radice, e che vertù cotale e nobilitade convegnano in una cosa, come detto è di sopra; e che però si convegna l'una reducere [7] a l'altra, o vero ambe ad un terzo; e che se l'una vale quello che l'altra e più, di quella proceda maggiormente che d'altro [8] terzo), tutto *sia per* [*so*]*pposto*, cioè ordito e apparecchiato a quello che per innanzi s'intende. E così termina questo verso [9] e questa presente parte.

Capitolo XIX

1 Poi che ne la precedente parte sono pertrattate [1] certe cose e diterminate, ch'erano necessarie a vedere come diffinire si possa questa buona cosa di che si parla, procedere si conviene a la seguente parte, che comincia: *È gentilezza dovunqu'è vertude*, E questa si vuole in due parti reducere: 2 ne la prima si pruova certa cosa [2] che dinanzi è toccata e lasciata non provata; ne la seconda, conchiudendo, si truova questa diffinizione che cercando si va. E comincia questa seconda parte: *Dunque verrà, come dal nero il perso.*

3 Ad evidenza de la prima parte, da reducere a memoria è che di sopra [3] si dice che se nobilitade vale e si stende più che vertute, [vertute] più tosto procederà da essa. La qual

6. Una stessa.
7. In rapporto di causa ad effetto.
8. Da un'altra, terza cosa; nobiltà e virtù non possono derivare da un'altra terza cosa, perché la nobiltà vale più che la virtù. Essa è invece la causa della virtù.
9. Strofa.

1. Trattate a fondo.
2. Che la « nobiltà » ha più estensione che ciascuna delle virtù morali, comprendendole tutte. Cfr. par. 3.
3. Cap. XVIII, 5.

cosa ora in questa parte pruova [4], cioè che nobilitade più si stenda; e rende essemplo del cielo, dicendo che dovunque
4 è vertude, quivi è nobilitade. E quivi si vuole sapere che, sì come scritto è in Ragione [5] e per regola di Ragione si tiene, quelle cose che per sé sono manifeste non [han] mestiere di pruova; e nulla n'è più manifesta che nobilitade essere dove è vertude, e ciascuna cosa volgarmente vedemo, [vertuosa]
5 in sua natura, nobile esser chiamata. Dice dunque: *Sì com'è 'l cielo dovunqu è la stella*; e non è questo vero *e converso*, cioè rivolto, che dovunque è cielo sia la stella, così è nobilitade dovunque è vertude, e non vertude dovunque nobilitade; e con bello e convenevole essemplo, ché veramente è cielo ne lo quale molte e diverse stelle rilucono. Riluce in essa [6] le intellettuali e le morali virtudi [7]; riluce in essa le buone disposizioni da natura date, cioè pietade e religione, e le laudabili passioni, cioè vergogna e misericordia e altre molte; riluce in essa le corporali bontadi, cioè bellezza, fortezza e
6 quasi perpetua valitudine. E tante sono le sue stelle, che [n]el cielo si stendono, che certo non è da maravigliare se molti e diversi frutti fanno ne la umana nobilitade; tante sono le nature e le potenze di quella, in una sotto una semplice [8] sustanza comprese e adunate, ne le quali, sì come in diversi rami [9], fruttifica diversamente. Certo da dovvero ardisco a dire che la nobilitade umana, quanto [10] è da la parte di molti suoi frutti, quella de l'angelo soperchia, tutto
7 che l'angelica in sua unitade sia più divina. Di questa nobilitade nostra, che in tanti e tali frutti fruttificava, s'accorse lo Salmista [11], quando fece quel Salmo che comincia: «Segnore nostro Iddio, quanto è ammirabile lo nome tuo ne l'universa terra!», là dove commenda l'uomo, quasi ma-

4. Il soggetto è la canzone.
5. Il *Digesto*; in particolare la *Glossa Accursiana*, fr. 5, par. 1 nel II del *Digesto*, tradotta qui pressoché letteralmente.
6. Nella nobiltà.
7. Cfr. sopra, cap. XVII, par. 4.
8. L'anima ha una stessa sostanza nelle sue varie potenze. Cfr. IV, 29, 8.
9. La figura ricorda e forse riprende quella del cap. XVIII, 5.
10. Nella sua molteplicità.
11. *Ps.*, VIII, 2 e 5-6.

ravigliandosi del divino affetto [ad][12] essa umana creatura, dicendo: « Che cosa è l'uomo, che tu, Dio, lo visiti? Tu l'hai fatto poco minore che li angeli, di gloria e d'onore l'hai coronato, e posto lui sopra l'opere de le mani tue ». Veramente dunque bella e convenevole comparazione fu del cielo a l'umana nobilitade.

8 Poi quando dice: *E noi in donna e in età novella*, pruova ciò che dico, mostrando che la nobilitade si stenda in parte dove virtù non sia. E dice poi: *vedem questa salute*; e tocca nobilitade, che bene è vera salute, essere là dove è vergogna, cioè tema di disnoranza[13]; sì come è ne le donne e ne li giovani, dove la vergogna è buona e laudabile; la qual vergogna non è virtù, ma certa passione buona. 9 E dice: *E noi in donna e in età novella*, cioè in giovani; però che, secondo che vuole lo Filosofo[14] nel quarto de l'Etica, « vergogna non è laudabile né sta bene ne li vecchi e ne li uomini studiosi », però che a loro si conviene di guardare da quelle cose che a vergogna li conducano. 10 A li giovani e a le donne non è tanto richesto, e però in loro è laudabile la paura del disnore ricevere per la colpa; che da nobilitade viene, e nobilitade si puote credere e in loro chiamare, sì come viltade e ignobilitade la sfacciatezza. Onde buono e ottimo segno di nobilitade è ne li pargoli e imperfetti d'etade, quando dopo lo fallo nel viso loro vergogna si dipinge, che è allora frutto di vera nobilitade.

Capitolo XX

1 Quando appresso seguita: *Dunque verrà, come dal nero il perso*, procede lo testo a la diffinizione di nobilitade, la qual si cerca, e per la quale si potrà vedere che è questa nobilitade di che tanta gente erroneamente parla. Dice dunque, conchiudendo da quello che dinanzi detto è: dunque ogni

12. Verso.
13. Disonore; paura di subire un'onta.
14. Aristotele, *Eth.*, IV, 15. Come risulta dal *Commento* di San Tommaso a questo luogo, *studiosi* significa « virtuosi ».

vertude, *o vero il gener loro*, cioè [1] l'abito elettivo consistente
2 nel mezzo, verrà da questa, cioè nobilitade. E rende essemplo ne li colori, dicendo: sì come lo perso dal nero discende, così questa, cioè vertude, discende da nobilitade. Lo perso è uno colore misto di purpureo e di nero, ma vince [2] lo nero, e da lui si dinomina; e così la vertù è una cosa mista di nobilitade e di passione; ma perché la nobilitade vince quella, è la vertù
3 dinominata da essa e appellata bontade. Poi appresso argomenta, per quello che detto è, che nessuno, per poter dire: « io sono di cotale schiatta », non dee credere essere con essa, se questi frutti non sono in lui. E rende incontanente ragione, dicendo che quelli che hanno questa *grazia*, cioè questa divina cosa, sono *quasi* come *dèi*, sanza macula di vizio; e ciò dare non può se non Iddio solo, appo cui non è scelta
4 di persone, sì come le divine Scritture [3] manifestano. E non paia troppo alto dire ad alcuno, quando si dice: *Per che son quasi dèi*; ché, sì come di sopra nel settimo capitolo [4] del terzo trattato si ragiona, così come uomini sono vilissimi e bestiali, così uomini sono nobilissimi e divini, e ciò pruova [5] Aristotile nel settimo de l'Etica, per lo testo d'Omero poeta.
5 Sì che non dica quelli de li Uberti di Fiorenza, né quelli de li Visconti da Melano: « perch'io sono di cotale schiatta, io sono nobile »; ché 'l divino seme non cade in ischiatta, cioè in istirpe, ma cade ne le singulari persone, e, sì come di sotto si proverà, la stirpe non fa le singulari persone nobili, ma le singulari persone fanno nobile la stirpe.

6 Poi, quando dice: *Ché solo Iddio a l'anima la dona*, ragione [6] è del suscettivo, cioè del subietto dove questo divino dono discende; ch'è bene divino dono, secondo la parola de l'Apostolo [7]: « Ogni ottimo dato e ogni dono perfetto di suso viene, discendendo dal Padre de' lumi ». Dice adunque che

1. La definizione della virtù morale, data al cap. XVII, 7, è l'abito di scegliere fra i due eccessi, « uno in troppo e un altro in poco ».
2. Il nero prevale sul purpureo.
3. In parecchi passi, fra cui è stato messo in rilievo *Rom.*, 2, 11: « Non enim est acceptio personarum apud Deum ».
4. Al par. 7.
5. Aristotele, *Eth.*, 7, 1, con riferimento al XXIV dell'*Iliade*.
6. Si ragiona, si tratta.
7. San Giacomo, in *Episth.*, I, 17.

Dio solo porge questa grazia a l'anima di quelli, cui vede stare 7 perfettamente ne la sua persona, acconcio e disposto a questo divino atto ricevere. Ché, secondo dice lo Filosofo [8] nel secondo de l'Anima, «le cose convengono essere disposte a li loro agenti, e a ricevere li loro atti»; onde se l'anima è imperfettamente posta, non è disposta a ricevere questa benedetta e divina infusione; sì come, se una pietra margarita [9] è male disposta, o vero imperfetta, la vertù celestiale ricever non può, sì come disse quel nobile Guido Guinizzelli [10] in una sua canzone che comincia: *Al cor gentil ripara sempre Amore*. Puote adunque l'anima stare non bene ne la per- 8 sona per manco di complessione, o forse per manco di temporale [11]; e in questa cotale questo raggio divino mai non risplende. E possono dire questi cotali, la cui anima è privata di questo lume, che essi siano sì come valli volte ad aquilone, o vero spelunche sotterranee, dove la luce del sole mai non discende, se non ripercussa da altra parte da quella illuminata.

Ultimamente conchiude, e dice che, per quello che di- 9 nanzi detto è (cioè che le vertudi sono frutto di nobilitade, e che Dio questa metta ne l'anima che ben siede), che *ad alquanti*, cioè a quelli che hanno intelletto, che sono pochi, è manifesto che nobilitade umana non sia altro che «seme di felicitade», *messo da Dio ne l'anima ben posta*, cioè lo cui corpo è d'ogni parte disposto perfettamente. Ché, se le vertudi sono frutto di nobilitade, e felicitade è dolcezza comparata [12], manifesto è essa nobilitade essere semente di felicitade, come detto è. E se bene si guarda, questa diffinizione 10

8. ARISTOTELE, *De anima*, II, 2, attraverso il commento di San Tommaso, (lect. 4, 272).

9. Preziosa.

10. Il celebre iniziatore teorico dello «stil nuovo», nato a Bologna nel secondo quarto del XIII secolo, morto a Monselice nel 1276. Dante lo colloca nel *Purg.*, XXVI, 92 segg. menzionandolo come «il padre Mio e de li altri miei miglior che mai Rime d'amore usar dolci e leggiadre».

11. Tempo. Dante allude forse a difetti contratti per gravidanza troppo breve; o a contrattempi dell'influsso stellare; forse, giacché indubbiamente si tratta di condizioni materiali (cfr. paragrafo seguente) si potrebbe intendere «per colpa del clima» o «per difetto di sviluppo».

12. Procurata, acquistata.

tutte e quattro le cagioni [13], cioè materiale, formale, efficiente e finale, comprende; materiale in quanto dice: *ne l'anima ben posta,* che è materia e subietto di nobilitade; formale in quanto dice che è *seme*; efficiente in quanto dice: *Messo da Dio ne l'anima*; finale in quanto dice: *di felicità.* E così è diffinita questa nostra bontade, la quale in noi similemente discende da somma [14] e spirituale Virtude, come virtude in pietra da corpo nobilissimo celestiale.

Capitolo XXI

1 Acciò che più perfettamente s'abbia conoscenza de la umana bontade, secondo che in noi è principio di tutto bene, la quale nobilitade si chiama, da chiarire è in questo speziale capitolo come questa bontade discende in noi; e prima per modo naturale [1], e poi per modo teologico, cioè divino 2 e spirituale. In prima è da sapere che l'uomo è composto d'anima e di corpo; ma [2] de l'anima, è in quella, sì come detto è, che è a guisa di semente de la virtù divina.

Veramente per diversi filosofi de la differenza de le nostre anime fue diversamente ragionato: ché Avicenna [3] e Algazel volsero che esse da loro e per loro principio fossero nobili e vili; e Plato e altri volsero che esse procedessero da le stelle, e fossero nobili e più e meno secondo la nobilitade

13. Le quattro cagioni incluse nella definizione sono: la causa materiale (anima ben disposta, « che ben siede » nel corpo); quella formale (il seme); quella efficiente (il fatto che il seme è messo da Dio); e quella finale (*di felicità*).

14. Dio, sorgente di ogni virtù. Per l'influenza dei cieli cfr. II, 6, 9-10, e III, 14, 2-3.

1. S'intenda, è da chiarire tale argomento (l'origine della nobiltà nell'uomo) prima con gli argomenti della scienza (modo naturale) e poi della fede.

2. Dopo le parole *ma de l'anima* si sottintenda la ripetizione della formula « è da sapere che ». È nella componente spirituale dell'uomo, e non nel corpo, che viene seminata da Dio la virtù.

3. « Le sentenze o opinioni di questi filosofi sopra l'origine e nobiltà delle anime sono derivate specialmente da' libri di Alberto Magno » (Busnelli-Vandelli). Ci si riferisce al *De somno et vigilia* (l. 3, tr. 1, c. 6) per Avicenna e Algazel, al c. 8 della stessa opera per Platone, e il *De natura et origine animae,* tr. 2, c. 8, per Pitagora.

de la stella. Pittagora volse che tutte fossero d'una nobilitade, non solamente le umane, ma con le umane quelle de li animali bruti e de le piante, e le forme de le minere[4]; e disse che tutta la differenza de le corpora è [differenza tra organi de le corpora e] forme. Se ciascuno fosse a difendere la sua oppinione, potrebbe essere che la veritade si vedrebbe essere in tutte; ma però che ne la prima faccia paiono un poco lontane dal vero, non secondo quelle procedere si conviene, ma secondo l'oppinione d'Aristotile[5] e de li Peritatetici. E però dico che quando l'umano seme cade nel suo recettaculo, cioè ne la matrice, esso porta seco la vertù de l'anima generativa[6] e la vertù del cielo e la vertù de li elementi legati, cioè la complessione; e matura e dispone la materia a la vertù formativa, la quale diede[7] l'anima generante; e la vertù formativa prepara li organi a la vertù celestiale, che produce, de la potenza del seme, l'anima in vita. La quale, incontanente[8] produtta, riceve da la vertù del Motore del cielo lo intelletto possibile[9]; lo quale potenzialmente in sé adduce tutte le forme universali, secondo che sono nel suo produttore, e tanto meno quanto più dilungato da la prima Intelligenza è.

Non si maravigli alcuno, s'io parlo sì che par forte[10] ad intendere; ché a me medesimo pare maraviglia come cotale produzione si può pur conchiudere e con lo intelletto[11] vedere.

4. I minerali.

5. Il passo che segue è un abbozzo del processo generativo quale sarà esposto in *Purg.*, 25, 37-78. Le opinioni aristoteliche sono desunte di massima dal *De natura et origine animae* di Alberto Magno; molti particolari provengono da varie opere di San Tommaso. Sulla capacità dell'anima di ricevere la natura divina, e sui testi aristotelici adoperati in questo argomento, si veda anche quanto è detto in *Conv.*, III, 2, 6 segg.

6. Generatrice; la virtù dell'anima di colui che genera, del seminante. Alberto Magno distingue i tre fattori operanti nella concezione: la virtù dell'elemento proprio (*elementi virtus*, la « complessione ») dell'anima (*animae*) e del cielo (*et intellectus... cum coelesti virtute*). L'idea della virtù insita nell'elemento è ripresa con maggior chiarezza più avanti, dove è chiamata « la complessione del seme » (par. 7). Per *complessione* cfr. anche IV, 20, 8.

7. Secondo ALBERTO MAGNO, *Meteor.*, 4, 1, 13, il calore del seme ha « virtutem formativam ex operatione animae eius cuius fuit semen ».

8. Non appena. Il *principio de la vita* è situato nella concezione; la vita comprende il periodo di gravidanza (« presso a otto mesi », IV, 24, 5).

9. Che ha in sé potenzialmente le forme universali.

10. Difficile a capire.

11. Regge tanto *conchiudere* quanto *vedere*, in clausola partita a regime centrale e ordinata in *cursus*.

Non è cosa da manifestare a lingua [12], lingua, dico, veramente, volgare. Per che io voglio dire come l'Apostolo [13]: « O altezza de le divizie de la sapienza e de la scienza di Dio, come sono incomprensibili li tuoi giudicii e investigabili le tue vie! ».
7 E però che la comp[l]essione del seme puote essere migliore e men buona, e la disposizione del seminante puote essere migliore e men buona, e la disposizione del Cielo a questo effetto puote essere buona, migliore e ottima (la quale si varia per le costellazioni, che continuamente si transmutano), incontra che de l'umano seme e di queste vertudi più pura [e men pura] anima si produce [14]; e, secondo la sua puritade, discende in essa la vertude intellettuale possibile che detta
8 è, e come detto è. E s'elli avviene che, per la puritade de l'anima riceve[nt]e, la intellettuale vertude sia bene astr[a]tta e assoluta da ogni ombra [co]rp[o]rea, la divina bontade in lei multiplica, sì come in cosa sufficiente a ricevere quella; e quindi sì multiplica ne l'anima questa intelligenza, secondo che [15] ricevere puote. E questo è quel seme [16] di felicitade
9 del quale al presente si parla. E ciò è concordevole a la sentenza di Tullio [17], in quello De Senectute, che, parlando in persona di Catone, dice: « Imperciò celestiale anima discese in noi, de l'altissimo abitaculo venuta in loco lo quale a la divina natura e a la etternitade è contrario ». E in questa cotale anima è la vertude sua propria, e la intellettuale, e la divina, cioè quella influenza che detta è; però è scritto nel

12. Con parole. Per la superiorità del latino nella capacità di *manifestare*, si ricordi I, 5, 12: « lo latino molte cose manifesta concepute ne la mente che lo volgare far non può, sì come sanno quelli che hanno l'uno e l'altro sermone ».

13. San Paolo, *Rom.*, 11, 33. *Investigabili* vale « non seguibili », « impossibili a investigare », come in latino.

14. Questa teoria delle differenze indotta nel grado di perfezione delle anime dalla diversità qualitativa della materia appare già implicita nell'esposizione della gerarchia delle Intelligenze di III, 6, 4 segg.: « e se essa umana forma, essemplata e individuata, non è perfetta, non è manco [= difetto] de lo detto essemplo, ma de la materia la quale individua ».

15. A misura della sua capacità. Cfr. III, 14, 2.

16. Si ricordi che all'inizio del capitolo è detto che la *umana bontade* (la nobiltà) « in noi è principio di tutto bene » (par. 1).

17. *De senect.*, 21, 77. Il *ciò* non si riferisce specificamente all'ultima proporzione, ma in generale alla teoria della presenza condizionante della materia.

libro de le Cagioni[18]: « Ogni anima nobile ha tre operazioni, cioè animale, intellettuale e divina ». E sono alcuni di tal[e] oppinion[e] che dicono: se tutte le precedenti vertudi[19] s'accordassero sovra la produzione d'un'anima ne la loro ottima disposizione, che tanto discenderebbe in quella de la deitade, che quasi sarebbe un altro Iddio incarnato. E quasi questo è tutto ciò che per via naturale dicere si puote. 10

Per via teologica si può dire che, poi che la somma deitade, cioè Dio, vede apparecchiata la sua creatura a ricevere del suo beneficio, tanto[20] largamente in quella ne mette quanto apparecchiata è a ricever[n]e. E però che da ineffabile caritate vegnono questi doni, e la divina caritate sia appropriata a lo Spirito Santo, quindi è che chiamati sono doni di Spirito Santo. Li quali, secondo che li distingue Isaia[21] profeta, sono sette, cioè Sapienza, Intelletto, Consiglio, Fortezza, Scienza, Pietade e Timore di Dio. Oh buone biade, e buona e ammirabile sementa! e oh ammirabile e benigno seminatore, che non attende se non che la natura umana li apparecchi la terra a seminare! e beati quelli che tale sementa coltivano come si conviene! Ove è da sapere che 'l primo e lo più nobile rampollo, che germogli di questo seme, per essere fruttifero, si è l'appetito[22] de l'animo, lo quale in greco è chiamato « hormen ». E se questo non è bene culto[23] e sostenuto diritto per buona consuetudine, poco vale la sementa, e meglio sarebbe non essere seminato. E però vuole santo Augustino[24], e ancora Aristotile nel secondo de l'Eti- 11 12 13 14

18. *De causis*, prop. 3. Il periodo in cui si accenna alle operazioni dell'anima è come un corollario all'esposizione del modo con cui l'anima si produce, per esprimere la pienezza a cui essa può giungere.

19. Cioè la sua propria dell'anima, la intellettuale e la divina.

20. Si fa esplicita qui la teoria che l'origine della nobiltà è un dono individuale divino. Che la grazia di Dio sia diffusa nei cuori degli uomini dallo Spirito Santo è affermazione di SAN PAOLO, *Rom.*, 5, 5.

21. *Is.*, 11, 2.

22. La tendenza al bene, la volontà di far bene, usando del libero arbitrio; *hormen* rivela una citazione da CICERONE, *De fin.*, 5, 6, 17: « appetitum animi, quem ὁρμήν Graeci vocant ».

23. La metafora della coltivazione, che spetta all'uomo, si riconnette a quella scritturale del seme.

24. I passi di Sant'Agostino sulla necessità della disciplina morale sono molti, e per lo più di carattere pratico. Sul rifrenare le varie passioni si veda per es. *De ordine*, 2, 8, 25.

ca [25], che l'uomo s'ausi [26] a ben fare e a rifrenare le sue passioni, acciò che questo tallo [27], che detto è, per buona consuetudine [28] induri, e rifermisi [29] ne la sua rettitudine, sì che possa fruttificare, e del suo frutto uscire la dolcezza de l'umana felicitade.

Capitolo XXII

1 Comandamento è de li morali filosofi che de li benefici hanno parlato, che l'uomo dee mettere ingegno e sollicitudine in porgere li suoi benefici [utili] quanto puote più al ricevitore; onde io, volendo a cotale imperio essere obediente, intendo questo mio Convivio per ciascuna de le sue parti ren-
2 dere utile quanto più mi sarà possibile. E però che in questa parte occorre a me di potere alquanto ragionare [de l'umana felicitade, de la sua dolcezza ragionare] intendo; ché più utile ragionamento fare non si può a coloro che non la conoscono. Ché, sì come dice lo Filosofo [1] nel primo de l'Etica, e Tullio in quello del Fine d[e'] Ben[i], male tragge al segno quelli che nol vede; e così male può ire a questa dolcezza chi prima
3 non l'avvisa [2]. Onde, con ciò sia cosa che essa sia finale nostro riposo [3], per lo quale noi vivemo e operiamo ciò che facemo, utilissimo e necessario è questo segno vedere, per dirizzare a quello l'arco [4] de la nostra operazione. E massimamente è da gradire quelli che, a coloro che non v[eggi]ono, l'a[d]d[it]a.

25. L'idea di assuefazione alla disciplina si riconosce nel commento tomistico a *Eth.*, 2, 1, dove San Tommaso ricorda che è in noi una « naturalis aptitudo » ad assumere le virtù morali, perché « appetitiva vis in nobis nata est obedire rationi »; e che esse virtù « perficiuntur autem in nobis per assuetudinem ».

26. Si assuefaccia.

27. Germoglio.

28. In pratica, con atti che inducano abitudine.

29. Si confermi, si rafforzi.

1. Le due citazioni si riferiscono al contenuto, non alla lettera, di un passo dell'*Eth.*, 1, 1, e del *De finibus* ciceroniano, 5, 6, 15.

2. Situa con la vista, vede dove risiede. Sull'idea di *segno* cfr. quanto Dante ha già detto in IV, 6, 9 segg.

3. Nelle parole di San Tommaso, « requies in fine » (*Comm. Eth.*, 10, 11).

4. L'immagine dell'alta mira proviene dalla similitudine introdotta da Aristotele nel passo citato (« quemadmodum sagittatores signum habentes », *Eth.*, 1, 1) sviluppata dal commento tomistico (1, 2, 23).

Lasciando dunque stare l'oppinione che di quello ebbe Epicuro[5] filosofo, e che di quello ebbe Zenone, venire intendo sommariamente a la verace oppinione d'Aristotile e de li altri Peripatetici. Sì come detto è di sopra[6], de la divina bontade, in noi seminata e infusa dal principio de la nostra generazione, nasce uno rampollo, che li Greci chiamano « hormen », cioè appetito d'animo naturale. E sì come ne le biade che, quando nascono, dal principio hanno quasi una similitudine ne l'erba[7] essendo, e poi si vengono per processo[8] dissimigliando, così questo naturale appetito, che [de] la divina grazia surge, dal principio quasi si mostra non dissimile a quello, che pur[9] da natura nudamente viene; ma con esso, sì come l'erbate[10] quasi di diversi biadi, si simiglia. E non pur [ne] li uomini, ma ne li uomini e ne le bestie ha similitudine; e questo appare[11], ché ogni animale, sì come elli è nato, sì razionale come bruto, sé medesimo ama, e teme e fugge quelle cose che a lui sono contrarie, e quelle odia. Procedendo poi, sì come detto è, comincia una dissimilitudine tra loro, nel procedere di questo appetito, ché l'uno tiene uno cammino e l'altro un altro. Sì come dice l'Apostolo[12]: « Molti corrono al palio, ma uno è quelli che 'l prende », così questi umani appetiti per diversi calli dal principio se ne vanno, e uno solo calle è quello che noi mena a la nostra pace. E però, lasciando stare tutti li altri, col trattato è da tenere dietro a quello che bene comincia.

5. Una rassegna delle opinioni degli stoici e degli epicurei è condotta in IV, 6, 9 segg. Ivi è detto che « la perfezione di questa moralitade per Aristotele terminata fue ». Anche in questa scelta appare che la guida di Dante nel presente passaggio è stato il *De finibus* ciceroniano.

6. IV, 21, 13.

7. Allo stato di germoglio.

8. Nel procedere; nel crescere da embrione a germoglio a pianta individuata.

9. Solamente, semplicemente. Questo secondo tipo di appetito è chiamato da San Tommaso *appetitus sensitivus* (distinto dall'*appetitus naturalis* e dall'*appetitus rationalis*) ed è l'istinto comune anche ai bruti.

10. I germogli, di diverse civaie (*biadi*).

11. È manifesto.

12. PAUL., *I Cor.*, 9, 24.

7 Dico adunque che dal principiio sé stesso ama, avvegna che indistintamente[13]; poi viene distinguendo quelle cose che a lui sono più amabili e meno, e più odibili [e meno], e seguita e fugge e più e meno, secondo la conoscenza; [e] distingue non solamente ne l'altre cose, che secondamente ama, ma eziandio distingue in sé, che ama principalmente.
8 E conoscendo in sé diverse parti, quelle che in lui sono più nobili, più ama quelle; e con ciò sia cosa che più [nobile] parte de l'uomo sia l'animo che 'l corpo, quello più ama. E così, amando sé principalmente, e per sé[14] l'altre cose, e amando in sé la migliore parte più, manifesto è che più ama l'animo che 'l corpo o che altra cosa; lo quale animo natu-
9 ralmente più che altra cosa dee amare. Dunque, se la mente si dil[et]ta sempre ne l'uso de la cosa amata, che è frutto d'amore, [e] in quella cosa che massimamente è amata è l'uso massimamente dilettoso, l'uso del nostro animo è massimamente dilettoso a noi. E quello che massimamente è dilettoso a noi, quello è nostra felicitade e nostra beatitudine, oltre la quale nullo diletto è maggiore, né nullo altro pare; sì come veder si puote, chi bene riguarda la precedente ragione.

10 E non dicesse alcuno che ogni appetito sia animo; ché qui s'intende animo solamente quello che spetta a la parte razionale, cioè la volontade e lo intelletto; sì che, se volesse chiamare animo l'appetito sensitivo, qui non ha luogo, né[15] instanza puote avere, ché nullo dubita che l'appetito razionale non sia più nobile che 'l sensuale, e però più amabile; e così e questo di che ora si parla. Veramente l'uso del nostro

13. « Quasi per caliginem », CICERONE, *De fin.*, 5, 15, 43. La conoscenza della natura delle cose è un passo necessario per la conoscenza di noi stessi; nel periodo dantesco la gradazione ciceroniana non è perspicua, forse per la caduta di una *e* davanti a *distingue*. I piani successivi, dopo l'*indistintamente*, sarebbero: *a*) distinguere ciò che nella natura è più amabile o meno; *b*) seguire o fuggire ciò che, rispettivamente, è amabile o odioso, secondo la conoscenza che se ne è acquistata; *c*) distinguere non solo nella realtà esterna, quelle che è più o meno amabile, ma anche in sé stesso, dove i sentimenti di amore ed odio hanno l'accento maggiore.

14. Il bene offerto dalla realtà esteriore è amato dall'uomo in vista di sé stesso. Cicerone: « propter nos enim illam (voluptatem], non propter eam nosmet ipsos diligimus » (*De fin.*, 5, 11, 30).

15. Né può trovar prove in appoggio.

Dante Alighieri. Ritratto di autore non identificato del secolo XIV

(Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale).

animo è doppio[16], cioè pratico e speculativo (pratico è tanto quanto operativo), l'uno e l'altro dilett[os]issimo, avvegna che quello del contemplatore sia più, sì come di sopra è narrato. Quello del pratico si è operare per noi virtuosamente, cioè onestamente, con prudenza, con temperanza, con fortezza e con giustizia; quello de lo speculativo si è non operare per noi, ma considerare l'opere di Dio e de la natura. E questo[17], e uno e l'altro, è nostra beatitudine e somma felicitade, sì come vedere si può; la quale è la dolcezza del sopra notato seme, sì come ormai manifestamente appare; a la quale molte volte cotale seme non perviene per male essere coltivato, e per essere disviata la sua pullulazione. E similemente puote essere per molta corr[e]zione e cultura[18]; ché, là dove questo seme dal principio non cade, si puote inducere [n]el suo processo, sì che perviene a questo frutto; ed è uno modo quasi d'insetare[19] l'altrui natura sopra diversa radice. E però nullo è che possa essere scusato; ché, se da sua naturale radice uomo non ha questa sementa, ben la puote avere per via d'insetazione. Così fossero tanti quelli di [f]atto che s'insetassero, quanti sono quelli che da la buona radice si lasciano disviare!

Veramente di questi usi l'uno è più pieno di beatitudine che l'altro; sì come è lo speculativo, lo quale sanza mistura alcuna è uso de la nostra nobilissima parte, la quale, per lo radicale amore che detto è, massimamente è amabile, sì com'è lo 'ntelletto. E questa parte in questa vita perfetta-

16. Sono i due « cammini » possibili verso la felicità, la vita attiva e quella contemplativa, descritti in IV, 17, 9 segg.

17. Il passo non è chiaro, per le condizioni del testo, che legge *E questo e uno e quell'altro*. Dante sembra dire che « questo » cioè il *doppio uso*, nei suoi aspetti attivo e contemplativo, conduce alla felicità; per quanto al seguente par. 13 affermi che lo speculativo è « più pieno di beatitudine ». I vari interventi sul testo non hanno mai risolto definitivamente la lettura. Se il gruppo *eunoe* nasconde una negazione, si avrebbe *E questo e non quell'altro*, con l'affermazione del principio di superiorità enunciato poco più avanti; ma la rettifica non ha in sé abbastanza evidenza interna per essere asserita (e cfr. par. 18), per quanto il *veramente* che inizia il par. 13 sembri avere più carattere asseverativo che correttivo.

18. Nel caso che la « complessione del seme » sia « men buona » (cfr. IV, 21, 7); sul valore dell'educazione Dante tornerà nel cap. XXIV dello stesso libro parlando della prima età dell'uomo (par. 11 segg.).

19. Innestare. Continua la metafora del seme e della pianta.

mente lo suo uso avere non puote [20], lo quale avere è Iddio [21] ch'è sommo intelligibile, se non in quanto considera lui e
14 mira lui per li suoi effetti. E che noi domandiamo [22] questa beatitudine per somma, e non altra, cioè quella de la vita attiva, n'ammaestra lo Vangelio di Marco [23], se bene quello volemo guardare. Dice Marco che Maria Maddalena e Maria Iacobi e Maria Salomè andarono per trovare lo Salvatore al monimento [24], e quello non trovaro; ma trovaro uno giovane vestito di bianco che disse loro: « Voi domandate lo Salvatore, e io vi dico che non è qui; e però non abbiate temenza, ma ite, e dite a li discepoli suoi e a Pietro che elli li
15 precederà in Galilea; e quivi lo vedrete, sì come vi disse ». Per queste tre donne si possono intendere le tre sette de la vita attiva, cioè li Epicurei, li Stoici e li Peripatetici, che vanno al monimento, cioè al mondo presente che è recettaculo di corruttibili cose, e domandano lo Salvatore, cioè la beatitudine, e non la truovano; ma uno giovane truovano in bianchi vestimenti, lo quale, secondo la testimonianza di Matteo [25] e anche de li altri, era angelo di Dio. E però Matteo disse: « L'angelo di Dio discese di cielo, e vegnendo volse la pietra e sedea sopra essa. E 'l suo aspetto era come folgore, e le sue vestimenta erano come neve ».

16 Questo angelo è questa nostra nobilitade che da Dio viene, come detto è, che ne la nostra ragione parla, e dice a ciascuna di queste sette, cioè a qualunque va cercando beatitudine ne la vita attiva, che non è qui; ma vada, e dicalo a li discepoli e a Piero, cioè a coloro che 'l vanno cercando, e a coloro che sono sviati, sì come Piero che l'aveva negato, che in Galilea li precederà: cioè che la beatitudine precederà noi in Galilea, cioè ne la speculazione. Galilea è
17 tanto a dire quanto bianchezza [26]. Bianchezza è uno colore

20. Cfr. quanto esposto in III, 15, 9 e 10.
21. Il possesso di Dio, « conoscere di Dio... quello che esso è » (III, 15, 10); che non è « possibile alla nostra natura » (ivi).
22. Definiamo.
23. *Marc.*, 16, 1 segg.
24. Sepolcro.
25. *Matth.*, 28, 2-3.
26. Secondo Isidoro di Siviglia *Galilea* deriva da γάλα, « latte » (*Etym.*, 14, 3, 23).

pieno di luce corporale [27] più che nullo altro; e così la contemplazione è più piena di luce spirituale che altra cosa che qua giù sia. E dice: « Elli precederà »; e non dice: « Elli sarà con voi »: a dare a intendere che, ne la nostra contemplazione, Dio sempre precede, né mai Lui giugnere potemo qui, lo quale è nostra beatitudine somma. E dice: « Quivi lo vedrete, sì come disse »: cioè quivi avrete de la sua dolcezza, cioè de la felicitade, sì come a voi è promesso qui; cioè, sì come stabilito è che voi avere possiate. E così appare che nostra 18 beatitudine (questa felicitade di cui si parla) prima trovare potemo quasi imperfetta ne la vita attiva, cioè ne le operazioni de le morali virtudi, e poi perfetta quasi ne le operazioni de le intellettuali virtudi. Le quali due operazioni sono vie espedite e direttissime a menare a la somma beatitudine, la quale qui non si puòte avere, come appare p[ur] per quello che detto è.

Capitolo XXIII

1 Poi che dimostra[ta] sufficientemente [ap]pare la diffinizione di nobilitade, e quella, per le sue parti, come possibile è stato, è dichiarata [1], sì che vedere si puote omai che è lo nobile uomo, da procedere pare a la parte del testo che comincia: *L'anima cui adorna esta bontade*; ne la quale si mostrano li segni per li quali conoscere si puote il nobile uomo che detto è. E dividesi questa parte in due: che ne la 2 prima s'afferma che questa nobilitade luce e risplende per [2] tutta la vita del nobile, manifestamente; ne la seconda si

27. Luce materiale. Secondo la definizione di San Tommaso il color bianco abbonda più di ogni altro colore di quell'elemento che è essenzialmente costitutivo del colore, cioè la luce, e in base a questo fatto « est mensura aliorum colorum » (*De verit.*, 2, 4). Il concetto tomistico è stato sicuramente presente alla mente di Dante, che lo cita nel *V. E.*, I, 16, 16: « et sic in coloribus omnes albo mensurantur ». Nella stessa opera il bianco è chiamato il *simplicissimus* dei colori (I, 16, 55).

1. Chiarita, spiegata.

2. « Ché dal principio ch'al corpo si sposa La mostra infin la morte », è detto nella canzone (vv. 123-124).

dimostra specificamente [3] ne li suoi splendori, e comincia questa seconda parte: *Ubidente, soave e vergognosa*.

3 Intorno de la prima è da sapere che questo seme divino, di cui parlato è di sopra, ne la nostra anima incontanente germoglia, mettendo e diversificando [4] per ciascuna potenza de l'anima, secondo la essigenza di quella. Germoglia dunque per la vegetativa, per la sensitiva e per la razionale; e dibrancasi per le vertuti di quelle tutte [5], dirizzando quelle tutte a le loro perfezioni, e in quelle sostenendosi [6] sempre infino al punto che, con quella parte de la nostra anima che mai non muore, a l'altissimo e gloriosissimo Seminado[re] al cielo 4 ritorna [7]. E questo dice per [8] quella prima [parte], che detta è. Poi quando comincia: *Ubidente, soave e vergognosa*, mostra quello per che potemo conoscere l'uomo nobile a li segni apparenti, che sono di questa bontade [9] divina operazione; e partesi questa parte in quattro, secondo che per quattro etadi [10] diversamente adopera, sì come per l'adolescenza, per 5 la gioventute, per la senettute e per lo senio. E comincia la seconda parte: *In giovinezza, temperata e forte*; la terza comincia: *E ne la sua senetta*; la quarta comincia: *Poi ne la quarta parte de la vita*. In quest[o] è la sentenza di questa parte in generale. Intorno a la quale si vuole sapere che ciascuno effetto, in quanto effetto è, riceve la similitudine 6 de la sua cagione [11], quanto è più possibile di ritenere. Onde,

3. Nei segni specifici con cui si manifesta nelle varie età.

4. La diversificazione delle potenze dell'anima avviene, nella concezione tomistica, sia in base al rispettivo grado di perfezione di tali potenze (le intellettive precedono), sia in base all'ordine cronologico della generazione (e qui le prime sono le vegetative), sia rispetto agli oggetti percepibili (fra i sensi precede la vista, poi l'udito, poi l'olfatto). L'ordine di germoglio enunciato da Dante nella frase che segue è quello del criterio generativo.

5. Così infuse come acquisite. Cfr. IV, 22, 11.

6. Oltre alla metafora del « sostegno » l'espressione contiene l'idea del perseverare.

7. Si rammenti quanto è detto dell'immortalità dell'anima in II, 8, 2-16.

8. Per mezzo di.

9. L'elargizione del seme.

10. La terminologia che definisce le quattro età dell'uomo in *pueritia, iuventus sive virilis, senectus* e *senium* è di ALBERTO MAGNO, *De aetate*, 1, 2.

11. Il principio è enunciato in III, 2, 5. Lo si ricorda qui per dimostrare (nel difficile periodo che segue) che la vita terrena è paragonabile ad un

con ciò sia cosa che la nostra vita, sì come detto è, ed ancora d'ogni vivente qua giù, sia causata dal cielo, e lo cielo a tutti questi cotali effetti, non per cerchio compiuto, ma per parte di quello a loro si scuopra — e così conviene che 'l suo movimento sia sopra e[s]si come uno arco quasi — tutte le [terre]ne vite (e dico [terre]ne, sì de li [uomini] viventi, [m]o[n]tando e volgendo, come de li altri) convengono essere quasi ad imagine d'arco assimigliant[i]. Tornando dunque a la nostra, sola de la quale al presente s'intende, sì dico ch'ella procede a imagine di questo arco, montando e discendendo.

7 Ed è da sapere che questo arco [di giù, come l'arco] di su sarebbe eguale [12], se la materia de la nostra seminale complessione non impedisse la regola [13] de la umana natura. Ma però che l'umido radicale [14] [è] meno e più, e di migliore qualitade e men buona, e più ha durare [in uno] che in uno altro effetto — lo qual è subietto e nutrimento del calore, che è nostra vita —, avviene che l'arco de la vita d'un uomo è di minore e di maggiore tesa che quello de l'altro. 8 E alcuna morte è violenta, o vero per accidentale infertade [15] affrettata; ma solamente quella che naturale è chiamata dal vulgo, e che è, è quel termine del quale si dice per lo Salmista [16]: « Ponesti termine, lo quale passare non si può ». E però che lo maestro de la nostra vita, Aristotile, s'accorse di questo arco di che ora si dice, parve volere che la nostra vita non fosse altro che uno salire e uno scendere; però dice, in quello

arco e in ciò riproduce l'immagine dell'arco di cielo dove risiedono le sue cause.

12. Uguale per tutti gli uomini. Le differenze nella complessione del seme determinano le differenze di lunghezza nell'arco della vita. « Ciò che Dante dice qui e nei paragrafi che seguono presenta parecchie conformità, talora anche verbali, con ciò che si legge nei commenti di Alberto Magno e dell'Aquinate al *De gener. et corr.* di Aristotile » (Busnelli-Vandelli).

13. L'equilibrio regolare.

14. La virtù della specie nella sua radice, inerente alla vita e insostituibile; distinto dall'umido nutrimentale, che può essere anche sottratto (come il sangue). Alberto Magno pone in questa umidità il soggetto proprio del colore naturale (*De aet.*, 1, 5). L'immagine della « radix humanae propaginis principalis » compare in *V. E.*, I, 8, 6.

15. Infermità.

16. Dante applica al termine della vita umana la metafora del termine geografico come è cantato in *Ps.*, 103, 9.

dove tratta di Giovinezza e di Vecchiezza, che giovinezza
9 non è altro se non accrescimento di quella[17]. Là dove sia lo punto sommo di questo arco, per quella disaguaglianza che detta è di sopra[18], è forte[19] da sapere; ma ne li più io credo tra il trentesimo e quarantesimo anno, e io credo che ne li perf[ett]ament[e] naturati esso ne sia nel trentacinquesimo
10 anno. E muovemi questa ragione: che ottimamente naturato fue lo nostro salvatore Cristo, lo quale volle morire nel trentaquattresimo anno de la sua etade; ché non era convenevole la divinitade stare in così discrescione[20], né da credere è ch'elli non volesse dimorare in questa nostra vita al sommo, poi che
11 stato c'era nel basso stato de la puerizia. E ciò manifesta l'ora del giorno de la sua morte, ché volle quella consimigliare con la vita sua; onde dice Luca[21] che era quasi ora sesta quando morio, che è a dire lo colmo del die. Onde si può comprendere, per quello «quasi», che al trentacinquesimo anno di Cristo era lo colmo de la sua etade.

12 Veramente questo arco non pur per mezzo si distingue da le scritture[22]; ma, seguendo le quattro combina[zioni][23] de le contrarie qualitadi che sono ne la nostra composizione, a le quali pare essere appropriata, dico a ciascuna, una parte de la nostra etade, in quattro parti si divide, e chiamansi
13 quattro etadi. La prima è adolescenza, che s'appropria al caldo e a l'umido; la seconda si è gioventute, che s'appropria

17. Della vita, come sostanza e virtù. Secondo ALBERTO MAGNO, *De aet.*, I, 2, le età umane sono caratterizzate da una fase in cui si aumentano sostanza e virtù, una in cui si mantengono entrambe, una in cui diminuisce la virtù senza diminuzione di sostanza, e una in cui diminuiscono entrambe. Questa teoria sviluppa la testi aristotelica per cui la gioventù è aumento e la vecchiaia diminuzione, con una fase statica intermedia (*De iuvent. et senect.*, 14). Ma Dante non sembra accettare l'idea di una staticità prolungata, e mostra una concezione sempre dinamica dell'esistere (cfr. IV, 24, 3).

18. Al par. 7. Si riconosce qui che si parla del «mezzo del cammin di nostra vita».

19. Difficile.

20. Stato di decrescenza, diminuzione.

21. *Luca*, 23, 44; e cfr. *Iohann*, 19, 14. La sesta ora era a mezzogiorno. Cristo morì tre ore dopo (che spiega il *quasi* del testo). Per le ore cfr. III, 6, 3.

22. Non le sacre scritture, ma i testi che trattano dell'età umana.

23. Delle qualità del nostro corpo, umidità e calore, nelle loro relazioni reciproche.

al caldo e al secco; la terza si è senettute, che s'appropria al freddo e al secco; la quarta si è senio, che s'appropria al freddo e a l'umido, secondo che nel quarto de la Metaura scrive Alberto [24]. E queste parti si fanno simigliantemente 14 ne l'anno, in primavera, in estate, in autunno e in inverno; e, nel die [25], ciò è infino a la terza, e poi infino a la nona (lasciando la sesta, nel mezzo di questa parte, per la ragione che si discerne [26]), e poi infino al vespero e dal vespero innanzi. E però li gentili, cioè li pagani, diceano che 'l carro del sole avea quattro cavalli: lo primo chiamavano Eoo, lo secondo Pirroi, lo terzo Eton, lo quarto Filogeo, secondo che scrive Ovidio [27] nel secondo del Metamorfoseos. Intorno a le parti 15 del giorno è brievemente da sapere che, sì come detto è di sopra [28] nel sesto del terzo trattato, la Chiesa usa, ne la distinzione de le ore, [le ore] del dì temporali, che sono in ciascuno die dodici, o grandi o piccole, secondo la quantitade del sole; e però che la sesta ora, cioè lo mezzo die, è la più nobile di tutto lo die e la più virtuosa, li suoi offici appressa [29] quivi da ogni parte, cioè da prima e di poi, quanto puote. E però l'officio de la prima parte del die, cioè la terza. 16 si dice in fine di quella; e quello de la terza parte e de la quarta si dice ne li principii. E però si dice mezza terza, prima che suoni per quella parte; e mezza nona, poi che per quella parte è sonato; e così mezzo vespero. E però sappia ciascuno che, ne la diritta nona, sempre dee sonare nel cominciamento de la settima ora del die; e questo basti a la presente digressione.

24. Nel *De aet.*, 1, 6, che è l'opera presente a Dante, Alberto Magno cita il suo proprio *De meteoris* in cui la tesi è prospettata più genericamente (cfr. sopra, la nota a *di quella*). Il richiamo alle *Meteore* è probabilmente alla base della similitudine che segue, fra le età e le stagioni (*Met.*, 4, 1, 13).

25. Cfr. III, 6, 2-3.

26. Che è sempre riconoscibile come centrale. Cfr. sotto, par. 15.

27. *Metam.*, 2, 153 segg. In Ovidio il quarto cavallo è Phlegon; ma «di *Philogeus* parla il *Mythologicon* di Fulgenzio Planciade, indicato da Busnelli-Vandelli come probabile fonte di Dante» (Simonelli).

28. III, 6, 2 segg.

29. Il soggetto è la Chiesa. La Chiesa ha collocato la recitazione degli offici in modo da approssimarli quanto è possibile verso il centro del giorno, l'ora sesta: collocandoli alla fine della terza, e al principio delle ore che vengono dopo la sesta.

Capitolo XXIV

1 Ritornando al proposito, dico che la umana vita si parte per quattro etadi. La prima si chiama adolescenza, cioè [1] «accrescimento di vita»; la seconda si chiama gioventute, cioè «etade che puote giovare», cioè perfezione dare, e così [2] s'intende perfetta — ché nullo puote dare se non quello ch'elli ha —, la terza si chiama senettute; la quarta si chiama senio, sì come di sopra [3] detto è.

2 De la prima nullo dubita, ma ciascuno savio s'accorda, ch'ella dura in fino al venticinquesimo [4] anno; e però che infino a quel tempo l'anima nostra intende a lo crescere e a lo abbellire del corpo, onde molte e grandi transmutazioni sono ne la persona, non puote perfettamente la razionale parte discernere. Per che la Ragione [5] vuole che dinanzi a quella etade l'uomo non possa certe cose fare sanza curatore di perfetta [6] etade.

3 De la seconda, la quale veramente è colmo de la nostra vita, diversamente è preso lo tempo da molti. Ma, lasciando ciò che ne scrivono li filosofi e li medici, e tornando a la ragione propria, dico che ne li più, ne li quali prendere si puote e dee ogni naturale giudicio, quella etade è venti anni [7]. E la ragione che ciò mi dà si è che, se 'l colmo del nostro arco è ne li trentacinque [8], tanto quanto questa etade ha di salita

1. Le etimologie di *adolescenza* e *giovinezza* sono tracciate nelle *Magnae derivationes* di U. da Pisa in rapporto ad *adolere*, interpretato come «crescere» e a *iuvare*.

2. Nei limiti del possibile. Cfr. III, 15, 8 segg.

3. IV, 23, 13.

4. In realtà le opinioni sulla durata delle diverse età sono varie; per U. da Pisa l'adolescenza va «a quartodecimo anno usque ad vigesimum octavum»; per San Tommaso, suddivisa in tre parti, dall'infanzia «usque ad vigesimum quintum»; per Alberto Magno, suddivisa in cinque, «usque ad vigesimum quartum», ma per alcuni «usque ad trigesimum» e addirittura «usque ad trigesimum quintum, secundum complexionum diversitatem» (*De aet.*, I, 3).

5. Il diritto giustinianeo (*Instit. imper.*, 1, 23). Cfr. I, 10, 3.

6. Completata nell'accrescimento, adulta.

7. Da venticinque a quarantacinque.

8. Secondo le opinioni esposte in IV, 23, 9 segg.

tanto dee avere di scesa; e quella salita e quella scesa è quasi lo tenere[9] de l'arco, nel quale poco di flessione si discerne. Avemo dunque che la gioventude nel quarantacinquesimo anno si compie. E sì come l'adolescenzia è in [venti]cinque anni che precede, montando, a la gioventute, così lo discendere, cioè la senettute, è [in] altrettanto tempo che succede a la gioventute; e così si termina la senettute nel settantesimo anno. Ma però che l'adolescenza non comincia dal principio de la vita, pigliandola per lo modo che detto è[10], ma presso a otto mesi dopo quell[o]; e però che la nostra natura si studia[11] di salire, e a lo scendere raffrena[12], però che lo caldo naturale è menomato, e puote poco, e lo umido è ingrossato — non per in[13] quantitade, ma per in qualitade — sì ch'è meno vaporabile e consumabile, avviene che oltre la senettute rimane de la nostra vita forse in quantitade di diece anni, o poco più o poco meno; e questo tempo si chiama senio. Onde avemo di Platone, del quale ottimamente si può dire che fosse naturato, e per la sua perfezione e per la fisonomia[14] che di lui prese Socrate quando prima lo vide, che 4 5 6

9. L'impugnatura, che è la parte più rigida dell'arco. Secondo il testo come ci è pervenuto, l'età intermedia dovrebbe contenere, oltre a una zona « con poco di flessione », parte della salita e parte della discesa. Ciò non concorda con la concezione della giovinezza come fase statica, esposta da Alberto Magno (cfr. nota a *di quella*, IV, 23, 8), per ottenere la quale si dovrebbe interpolare un *tra* prima delle parole *quella salita*; e mostra che Dante le preferiva una concezione sempre dinamica dell'evolversi esistenziale. Però il periodo che segue sembra attribuire tutto il montare all'adolescenza, e tutto lo scendere alla vecchiaia.

10. In IV, 21, 4 e 5, dove è detto che la vita comincia alla concezione. L'anima è prodotta *incontanente*; e la vita umana è già vita durante la gravidanza (« presso a otto mesi »), mentre l'adolescenza comincia con la nascita. Nell'immagine del salire e scendere un arco, il periodo di vita prenatale corrisponde a quello che segue la discesa della vecchiaia, cioè il senio.

11. Si affretta.

12. Rallenta progressivamente, perché al diminuire del colore, l'umido si conserva più a lungo, e prolunga la vita.

13. Il *per* è rafforzativo. L'ingrossamento qualitativo dell'umido, cioè il divenir grossolano delle linfe vitali (« qual è il catarro flemmatico senile », Busnelli-Vandelli) lo rende meno soggetto ad esser consumato dal calore, che già di per sé è in diminuzione. Sulle combinazioni dei due princìpi, calore ed umido, cfr. IV, 23, 12-13.

14. Il giudizio tratto dall'aspetto fisico, come rivelatore di qualità sostanziali. La divinazione fisionomica di Socrate su Platone fanciullo giunge a Dante forse attraverso Alberto Magno (*De Somno*, 3, 1, 1).

esso vivette ottantuno anno, secondo che testimonia Tullio [15] in quello De Senectute. E io credo che se Cristo fosse stato non crucifisso, e fosse vivuto lo spazio che la sua vita poteva secondo natura trapassare, elli sarebbe a li ottantuno anno di mortale corpo in etternale transmutato.

7 Veramente, sì come di sopra [16] detto è, queste etadi possono essere più lunghe e più corte secondo la complessione nostra e la composizione; ma [17], come elle siano in questa proporzione, come detto è, in tutti mi pare da servare, cioè di fare l'etadi in quelli cotali è più lunghe e meno secondo la integritade di tutto lo tempo de la naturale vita. Per queste tutte etadi, questa nobilitade, di cui si parla, diversamente mostra li suoi effetti ne l'anima nobilitata; e questo è quello che questa parte [18], sopra la quale al presente si scrive, in-
8 tende a dimostrare. Dov'è da sapere che la nostra buona e diritta natura ragionevolmente [19] procede in noi, sì come vedemo procedere la natura de le piante in quelle; e però altri costumi e altri portamenti sono ragionevoli ad una etade più che ad altra, ne li quali l'anima nobilitata ordinatamente procede per una semplice [20] via, usando li suoi atti ne li loro tempi ed etadi sì come a l'ultimo suo frutto sono ordinati.
9 E Tullio in ciò [21] s'accorda in quello De Senectute. E lasciando lo figurato che di questo diverso processo de l'etadi tiene Virgilio [22] ne lo Eneida, e lasciando stare quello che Egidio [23]

15. In *De senect.*, 5, 13.

16. IV, 23, 7, dove si accenna anche alla diversità di complessione e alle variazioni nella composizione del principio del calore con quello dell'umido.

17. Ma per tutti gli uomini è da tener fermo che le varie età hanno fra loro la medesima proporzione rispetto alla durata totale della vita. È importante notare l'aggettivo *naturale* in « tutto lo tempo de la naturale vita », col quale vengono eliminati i casi di morte violenta o per infermità (IV, 23, 8).

18. Della canzone. La strofe *L'anima cui adorna esta bontate.*

19. In modo percepibile dalla ragione: ed è razionalmente che Dante sceglierà di trattar l'argomento nel par. 9 segg.

20. Sempre la medesima, unica via, anche se nelle diverse età le operazioni non sono le stesse.

21. Nella naturalezza di questo processo. *De senect.*, 4, 5. Ivi la morte è chiamata un « extremum actum » naturale, con un parallelo con gli alberi e le piante che forse ha suggerito la metafora dell'« ultimo suo frutto ».

22. Allusione all'interpretazione allegorica dell'*Eneide* di Fulgenzio Planciade.

23. Egidio Colonna, autore del trattato *De regimine principum* (I, 4, 1 segg.), che ebbe ampia eco in tutta l'Europa.

eremita ne dice ne la prima parte de lo Reggimento de' Principi, e lasciando stare quello che ne tocca Tullio [24] in quello de li Offici, e seguendo solo quello che la ragione per sé puote vedere, dico che questa prima etade è porta e via per la quale s'entra ne la nostra buona vita. E questa entrata conviene avere di necessitade certe cose, le quali la buona natura che non viene meno ne le cose necessarie, ne dà; sì come vedemo che dà a la vite le foglie per difensione del frutto, e li vignuoli con li quali difende e lega la sua imbecillitade [25], sì che sostiene lo peso del suo frutto. 10

Dà adunque la buona natura a questa etade quattro cose, necessarie a lo entrare ne la cittade del bene vivere. La prima si è obedienza; la seconda soavitade; la terza vergogna; la quarta adornezza corporale, sì come dice lo testo ne la [26] prima particola. È dunque da sapere che, sì come quello che mai non fosse stato in una cittade non saprebbe tenere le vie sanza insegnamento di colui che l'hae usata, così l'adolescente, che entra ne la selva erronea di questa vita, non saprebbe tenere lo buono cammino, se da li suoi [27] maggiori non li fosse mostrato. Né lo mostrare varrebbe, se a li loro comandamenti non fosse obediente; e però fu a questa etade necessaria la obedienza. Ben potrebbe alcuno dire così: dunque potrà essere detto quelli obediente che crederà li malvagi comandamenti, come quelli che crederà li buoni? Rispondo che non fia quella obedienza, ma transgressione; ché se lo re comanda una via e lo servo ne comanda un'altra, non è da obedire lo servo; ché sarebbe disobedire lo re, e così sarebbe transgressione. E però dice Salomone [28], quando intende correggere suo figlio (e questo è lo primo suo co- 11 12 13 14

24. *De offic.*, I, 34, 122.
25. Debolezza. Anche la figura della vite e dei sostegni di cui la provvede la natura proviene dal *De senect.*, 15, 52.
26. Nei versi 125 e segg. della canzone.
27. Pronominale (*maggiori di lui*). *Maggiori* vuol dire più anziani, generalmente, e non solo antenati nella famiglia (« maiores natu », in CICERONE, *De off.*, I, 34 segg., dove parla di queste virtù che il giovane deve cercare di avere).
28. *Prov.*, I, 8-15. La seconda parte della citazione è in parafrasi. Il *di* in « di lusinghe né di diletto » è strumentale: *con lusinghe* ecc. Cfr. II, 2, 5; III, 8, 12, e la nota al testo per II, 2, 5.

mandamento): « Audi, figlio mio, l'ammaestramento del tuo padre ». E poi lo rimuove incontanente da l'altrui reo consiglio e ammaestramento, dicendo: « Non ti possano quello fare di lusinghe né di delitto li peccatori, che tu vadi con loro ». Onde sì com'è nato [29], tosto lo figlio a la tetta de la madre s'apprende, così, tosto come alcuno lume d'animo in esso appare, si dee volgere a la correzione del padre, e lo
15 padre lui ammaestrare. E guardisi [30] che non li dea di sé essemplo, ne l'opera, che sia contrario a le parole de la correzione: ché naturalmente vedemo ciascuno figlio più mirare a le vestigie de li paterni piedi che a l'altre. E però dice e comanda la Legge [31], che a ciò provede, che la persona del padre sempre santa e onesta dee apparere a li suoi figli; e così appare che la obedienza fue necessaria in questa etade.
16 E però scrive Salomone [32] ne li Proverbi, che quelli che umilemente e obedientemente sostiene [33] il correttore [e] le sue corrette riprensioni, « sarà glorioso »; e dice « sarà », a dare ad intendere che elli parla a lo adolescente, che non puote essere [34] ne la presente etade. E se alcuno calunniasse [35]: « Ciò ch'è detto è pur del padre e non d'altri », dico che al
17 padre si dee riducere ogni altra obedienza. Onde dice l'Apostolo [36] a li Colossensi: « Figliuoli, obedite a li vostri padri per tutte cose, per ciò che questo vuole Iddio ». E se non è in vita lo padre, riducere si dee a quelli che per lo padre è ne l'ultima volontade in padre lasciato; e se lo padre muore intestato [37], riducere si dee a colui cui la Ragione [38] com-

29. Appena nato.
30, Stia attento (il padre).
31. Il *Digesto* tratta nel libro XXXVII (15, 9) dell'ossequio da prestare al genitore e al padrone dai figli e dai servi.
32. *Prov.*, 13, 18.
33. Tollera con acquiescenza, accetta.
34. Sottinteso, *glorioso*.
35. Opponesse, falsando la verità. Così è adoperato *calunniatore* in IV, 12, 11, e *calunniare* in IV, 13, 6. Il cavillo consiste nel supporre che il padre non ci sia più, e che quindi l'adolescente sia privo di altri *maggiori* che lo guidino. Dante lo ribatte prima affermando la preminenza del padre e confermandola con l'autorità di San Paolo, e poi esaminando le possibilità di sostituire il padre scomparso con legittimi tutori.
36. *Coloss.*, 3, 20; e cfr. *Luc.*, 14, 26.
37. Senza lasciare disposizioni testamentarie.
38. Il *Digesto* tratta della tutela testamentaria nel lib. XXVI, 2, 1 segg.

mette lo suo governo. E poi deono essere obediti maestri e maggiori: che[39] in alcuno modo pare dal padre, o da quelli che loco paterno tiene, essere commesso. Ma però che lungo è stato lo capitolo presente per le utili digressioni che contiene, per l'altro capitolo l'altre cose sono da ragionare. 18

Capitolo XXV

1 Non solamente questa anima e natura buona in adolescenza è obediente, ma eziandio soave[1]; la quale cosa è l'altra ch'è necessaria in questa etade a bene intrare ne la porta de la gioventute. Necessaria è, poi che noi non potemo perfetta vita avere sanza amici[2], sì come ne l'ottavo de l'Etica vuole Aristotile[3]; e la maggiore parte de l'amistadi si paiono seminare in questa etade prima, però che in essa comincia l'uomo ad essere grazioso[4], o vero lo contrario; la quale grazia s'acquista per soavi reggimenti, che sono dolce e cortesi[s]si[ma]mente parlare, dolce e cortesemente servire e operare. 2 E però dice Salomone[5] a lo adolescente figlio: « Li schernidori Dio li schernisce, e a li mansueti Dio darà grazia ». E altrove dice: « Rimuovi da te la mala bocca, e li altri atti villani siano di lungi da te ». Per che appare che necessaria sia questa soavitade, come detto è.

3 Anche è necessaria a questa etade la passione de la vergogna[6]; e però la buona e nobile natura in questa etade la mostra, si come lo testo dice[7]. E però che la vergogna è apertissimo segno, in adolescenza, di nobilitade, perché quivi è massimamente necessaria al buono fondamento de

39. Il che.

1. È qualità non solo dell'agire, ma del parlare; cfr. *V. E.*, I, 15, 31.

2. « Però che la operazione de la virtù per sé dee essere acquistatrice di amici » è detto in I, 8, 12.

3. *Eth.*, 8, 1.

4. L'associazione della grazia con la nobiltà ricorre anche nel *De vulg. eloq.*: « corde nobiles atque gratiarum dotati » (I, 12, 25). È grazia di costumi e di parola.

5. Citazioni a memoria, da *Prov.*, 3, 34 e 4, 24.

6. La verecondia in senso generale, che sarà distinta in tre aspetti nel par. 4. È chiamata *passione*, secondo quanto è affermato in IV, 19, 8: « la qual vergogna non è virtù, ma certa passione buona ».

7. Il v. 125 della canzone.

la nostra vita, a l[o] quale nobile natura intende, di quella
4 è alquanto con diligenza da parlare. Dico che per vergogna io intendo tre passioni necessarie al fondamento de la nostra vita buona: l'una si è stupore; l'altra si è pudore; la terza si è verecundia; avvegna che la volgare gente questa distinzione non discerna. E tutte e tre queste sono necessarie a questa etade per questa ragione: a questa etade è necessario d'essere reverente e disidiroso di sapere; a questa etade è necessario d'essere rifrenato, sì che non transvada; a questa etade è necessario d'essere penitente del fallo, sì che non s'ausi a fallare. E tutte queste cose fanno le passioni
5 sopra dette, che vergogna volgarmente sono chiamate. Ché lo stupore è uno stordimento d'animo per grandi e maravigliose cose vedere o udire o per alcuno modo sentire; ché, in quanto paiono grandi, fanno reverente a sé quelli che le sente; in quanto paiono mirabili, fanno voglioso di sapere di quelle. E però li antichi regi ne le loro magioni faceano magnifici lavorii d'oro e di pietre e d'artificio, acciò che quelli che le vedessero divenissero stupidi [8], e però reverenti, e domandatori de le condizioni onorevoli de lo rege.
6 E però dice Stazio [9], lo dolce poeta, nel primo de la Tebana Istoria, che quando Adrasto, rege de li Argi, vide Polinice converto d'un cuoio di leone, e vide Tideo converto d'un cuoio di porco selvatico, e ricordossi del risponso che Apollo [10] dato avea per le sue figlie, che esso divenne stupido; e però più reverente e più disideroso di sapere.

7 Lo pudore è uno ritraimento [11] d'animo da laide cose, con paura di cadere in quelle; sì come vedemo ne le vergini e ne le donne buone e ne li adolescenti, che tanto sono pudici, che non solamente là dove richesti o tentati sono di fallare, ma dove pure alcuna imaginazione di venereo compimento

8. Stupefatti. L'allusione può riferirsi all'episodio dell'*Eneide* in cui Enea, nel primo libro, si meraviglia della magnificenza della città di Didone e domanda ad Acate che luogo sarà mai quello.

9. *Theb.*, I, 395 segg., e 482 segg. Alla *dolcezza* di Stazio si allude anche nel *Purg.*, 21, 88 segg.

10. Secondo Stazio, Febo aveva profetato ad Adrasto che avrebbe maritato le figlie a un setoloso cinghiale e ad un fulvo leone.

11. Un ritrarsi dalle cose cattive.

avere si puote, tutti si dipingono ne la faccia di palido o di rosso colore. Onde dice lo sopra notato poeta[12] ne lo allegato libro di Tebe, che quando Aceste, nutrice d'Argia e di Deifile, figlie d'Adrasto rege, le menò dinanzi da li occhi del santo padre ne la presenza de li due peregrini, cioè Polinice e Tideo, le vergini palide e rubicunde si fecero, e li loro occhi fuggirono da ogni altrui sguardo, e solo ne la paterna faccia, quasi come sicuri, [s]i tennero volti. Oh quanti falli rifrena esto pudore! quante disoneste cose e dimande fa tacere! quante disoneste cupiditati raffrena! quante male tentazioni non pur ne la pudica persona diffida[13] ma eziandio in quello che la guarda! quante laide parole ritene! Ché, sì come dice Tullio[14] nel primo de li Offici: « Nullo atto è laido, che non sia laido quello nominare »; e poi[15] lo pudico e nobile uomo mai non parla sì, che ad una donna non fossero oneste le sue parole. Ahi quanto sta male a ciascuno uomo che onore vada cercando, menzionare cose che ne la bocca d'ogni donna stieno male! 8 9

La verecundia è una paura[16] di disonoranza per fallo commesso; e di questa paura nasce un pentimento del fallo, lo quale ha in sé una amaritudine che è gastigamento[17] a più non fallire. Onde dice questo medesimo poeta[18], in quella medesima parte, che quando Polinice fu domandato da Adrasto rege del suo essere, ch'elli dubitò prima di dicere, per vergogna del fallo che contra lo padre fatto avea, e ancora per li falli d'[E]d[i]po suo padre, che paiono rimanere in vergogna del figlio; e non nominò suo padre, ma li antichi suoi[19] e la terra e la madre. Per che bene appare vergogna essere necessaria in quella etade. 10

12. Stazio, nella *Theb.*, I, 527 segg.
13. Scoraggia.
14. *De offic.*, I, 35, 127. La citazione è approssimativa e trasforma il pensiero di Cicerone in una sentenza che si incontra anche in Brunetto Latini, *Trésor*, II, 2, 56, 1.
15. E insomma.
16. « Tema di dimoranza » è detta in IV, 19, 8; lodevole nelle donne e nei giovani.
17. Il rimorso opera come un precetto a non ricadere nella colpa.
18. Stazio, *Theb.*, I, 671 segg.
19. Cadmo origine della famiglia, Tebe, e la madre Giocasta.

11 E non pure obedienza, soavitade e vergogna la nobile natura in questa etade [20] dimostra, ma dimostra bellezza e snellezza nel corpo; sì come dice lo testo quando dice: *E sua persona adorna*. E questo « adorna » è verbo e non nome: verbo dico, indicativo del tempo presente in terza persona. Ove è da sapere che anco è necessaria questa opera a la nostra buona vita; ché la nostra anima conviene grande parte de le sue operazioni operare organo corporale, e allora opera bene
12 che 'l corpo è bene per le sue parti ordinato [21] e disposto. E quando elli è bene ordinato e disposto, allora è bello per tutto e per le parti; ché l'ordine debito de le nostre membra rende uno piacere non so di che armonia mirabile, e la buona disposizione, cioè la sanitade, getta sopra quelle uno colore dolce a riguardare. E così dicere che la nobile natura lo suo corpo abbellisca e faccia conto e accorto [22], non è altro a dire se non che l'acconcia [23] a perfezione d'ordine; e [24], con altre cose che ragionate sono, appare essere necessaria a l'adolescenza. Le quali la nobile anima, cioè la nobile natura, ad esse primamente [25] intende, sì come cosa che, come detto è [26], da la divina provedenza è seminata.

Capitolo XXVI

1 Poi che sopra la prima particola di questa parte, che mostra quello per che potemo conoscere l'uomo nobile a li segni apparenti, è ragionato, da procedere è a la seconda parte, la quale comincia: *In giovinezza, temperata e forte.*
2 Dice adunque che sì come la nobile natura in adolescenza

20. L'adolescenza.

21. « Quella cosa dice l'uomo essere bella cui le parti debitamente si rispondono, per che de la loro armonia resulta piacimento » (I, 5, 13). Sul rapporto fra bellezza morale e bellezza fisica cfr. anche III, 15, 11.

22. Curato e capace nelle sue caratteristiche e nelle sue azioni (è la *snellezza* del par. 11).

23. Gli conferisce armonia esteriore.

24. E tale armonia esteriore, con altre cose che sono state trattate (obedienza ecc., cfr. l'inizio del par. 11) è necessaria all'adolescenza.

25. Fin dagli inizi dell'esistenza. A tutte queste qualità che attuano la sua nobiltà, l'anima nobile per natura tende fin dal principio.

26. Cfr. IV, 21, 6 segg.

ubidente, soave e vergognosa, e adornatrice de la sua persona si mostra, così ne la gioventute si fa *temperata, forte*, amorosa, cortese e leale; le quali cinque cose paiono, e sono, necessarie a la nostra perfezione, in quanto[1] avemo rispetto a noi medesimi. E intorno di ciò si vuole sapere che tutto 3 quanto la nobile natura prepara ne la prima etade è apparecchiato e ordinato per provedimento di Natura universale, che ordina la particulare a sua perfezione[2]. Questa perfezione nostra si può doppiamente considerare. Puotesi considerare secondo che ha rispetto a noi medesimi: e questa ne la nostra gioventute si dee avere, che è colmo de la nostra vita. Puotesi considerare secondo che ha rispetto ad altri; e però che prima conviene essere perfetto, e poi sua perfezione co- 4 municare ad altri, convienesi questa secondaria perfezione avere appresso questa etade, cioè ne la senettute, sì come di sotto si dicerà.

Qui adunque è da reducere a mente quello che di sopra, 5 nel ventiduesimo[3] capitolo di questo trattato, si ragiona de lo appetito che in noi dal nostro principio nasce. Questo appetito mai altro non fa che cacciare e fuggire[4]; e qualunque ora esso caccia quello che e quanto si conviene, e fugge quello che e quanto si conviene, l'uomo è ne li termini de la sua perfezione. Veramente questo appetito conviene essere 6 cavalcato[5] da la ragione; ché, sì come uno sciolto cavallo, quanto ch'ello sia di natura nobile, per sé, sanza lo buono cavalcatore, bene non si conduce, così questo appetito, che irascibile e concupiscibile si chiama, quanto ch'ello sia nobile, a la ragione obedire conviene, la quale guida quello con freno e con isproni, come buono cavaliere. Lo freno usa 7 quando elli caccia, e chiamasi quello freno temperanza, la

1. Come è spiegato nel par. seg., la nostra perfezione va considerata sia in relazione alle nostre proprie capacità (e questa fase è caratteristica della gioventù) sia in relazione al comunicare con gli altri (e questa è la fase caratteristica dell'età ulteriore.

2. « La natura particulare è obediente a la universale », I, 1, 9; cfr. *De aqua et terra*, 18, 20 segg.

3. Nei par. 7 e 8.

4. Seguire quel che ama e fuggire quel che odia.

5. Immagine corrente, che Dante ha usato più volte: cfr. per es. *Purg.*, 18, 95-96; *Mon.*, 3, 16, 73.

quale mostra lo termine infino al quale è da cacciare; lo sprone usa quando fugge, per lo [6] tornare a lo loco onde fuggire vuole, e questo sprone si chiama fortezza, o vero magnanimitate, la quale vertute mostra lo loco dove è da
8 fermarsi e da pugnare. E così infrenato mostra Virgilio [7], lo maggiore nostro poeta, che fosse Enea, ne la parte de lo Eneida ove questa etade si figura; la quale parte comprende lo quarto, lo quinto e lo sesto libro de lo Eneida. E quanto raffrenare fu quello, quando, avendo ricevuto da Dido tanto di piacere quanto di sotto nel settimo trattato si dicerà [8], e usando con essa tanto di dilettazione, elli si partio, per seguire onesta e laudabile via e fruttuosa, come nel quarto
9 de l'Eneida scritto è; quanto spronare fu quello, quando esso Enea sostenette solo con Sibilla a intrare ne lo Inferno a cercare de l'anima di suo padre Anchise, contra tanti pericoli, come nel sesto de la detta istoria si dimostra! Per che appare che, ne la nostra gioventute, essere a nostra perfezione ne convegna « temperati e forti ». E questo fa e dimostra la buona natura, sì come lo testo [9] dice espressamente.

10 Ancora: è a questa etade, a sua perfezione, necessario d'essere amorosa; però che ad essa si conviene guardare diretro e dinanzi, sì come cosa che è nel meridionale [10] cerchio: conviensi amare li suoi maggiori [11], da li quali ha ricevuto ed essere e nutrimento e dottrina, sì che esso non paia ingrato; conviensi amare li suoi minori [12], acciò che, amando quelli, dea loro de li suoi benefici, per li quali poi ne la minore
11 prosperitade esso sia da loro sostenuto e onorato. E questo amore mostra che avesse Enea [13] lo nomato poeta nel quinto libro sopra detto, quando lasciò li vecchi Troiani in Cicilia

6. Per tornarlo, per rivolgerlo.

7. Secondo l'allegoria morale svolta da Fulgenzio Planciade sull'*Eneide* nel *De Vergil. Continentia*.

8. Come è noto, il quarto trattato fu l'ultimo che Dante scrisse.

9. I vv. 129 segg. della canzone.

10. Meridiano; centrale; « lo colmo del die » secondo la similitudine della parabola delle ore del cap. XXXIII, 8-11.

11. In senso lato, come è accennato in IV, 24, 12: genitori e maestri, gente di maggiore età.

12. I più giovani, e i figli.

13. Cfr. *Aen.*, V, 711 segg., e poi *Aen.*, V, 584 segg.

raccomandati ad Aceste, e partilli da le fatiche; e quando ammaestrò in questo luogo Ascanio, suo figliuolo, con li altri adolescentuli armeggiando [14]. Per che appare a questa etade essere amore necessario, come lo testo [15] dice.

Ancora: è necessario a questa etade essere cortese [16]; ché, avvegna che a ciascuna etade sia bello l'essere di cortesi costumi, a questa è massimamente necessario; però che [lievemente merita perdono l'adolescenza, si di cortesia manchi, per minoranza d'etade, e però che], nel contrario, n[on] la puote avere la senettute, per la gravezza sua e per la severitade che a lei si richiede; e così lo senio maggiormente. E questa cortesia mostra che avesse Enea questo altissimo poeta, nel sesto [17] sopra detto, quando dice che Enea rege, per onorare lo corpo di Miseno morto, che era stato trombatore d'Ettore e poi s'era raccomandato a lui, s'accinse e prese la scure ad aiutare tagliare le legne per lo fuoco che dovea ardere lo corpo morto, come era di loro costume. Per che bene appare questa essere necessaria a la gioventute, e però la nobile anima in quella la dimostra, come detto è. 12 13

Ancora: è necessario a questa etade essere leale. Lealtade è seguire e mettere in opera quello che le leggi [18] dicono, e ciò massimamente si conviene a lo giovane; però che lo adolescente, come detto è [19], per minoranza d'etade lievemente merita perdono; lo vecchio per più esperienza dee essere giusto [20], e non seguitatore di legge, se non in quanto lo suo diritto giudicio e la legge è tutto uno, quasi: e, quasi sanza legge alcuna, dee giustamente sé gui[d]are; che non può fare lo giovane. E basti che esso seguiti la legge, e in quella seguitare si dil[et]ti; sì come dice lo predetto poeta, 14

14. Dipende da *ammaestrò*; insegnò ad armeggiare.

15. Il v. 130 della canzone.

16. La definizione di *cortesia* si trova in II, 10, 8. Vi si estende implicitamente, come in *amorosa*, l'idea di temperanza: *curialites... est... librata regula eorum quae peragenda sunt* (*V. E.*, I, 18, 35).

17. *Aen.*, VI, 177 segg.

18. Dante vuol mettere in rilievo il rapporto etimologico di *leale* con *legalis*.

19. Con questo rinvio si giustifica la lunga interpolazione compiuta dall'edizione 1921 al par. 12.

20. Per suo proprio senno, e non solo per l'osservanza delle leggi. L'argomento sarà sviluppato nel par. 10 del cap. seguente.

nel predetto quinto [21] libro, che fece Enea, quando fece li giuochi in Cicilia ne l'anniversario del padre [22]; che ciò che promise per le vittorie, lealmente diede poi a ciascuno vittorioso, sì come era di loro lunga usanza, che era loro legge. 15 Per che è manifesto che a questa etade lealtade, cortesia, amore, fortezza e temperanza siano necessarie, sì come dice lo testo che al presente è ragionato; e però la nobile anima tutte le dimostra.

Capitolo XXVII

1 Veduto e ragionato è assai sofficientemente sopra quella particola che 'l testo pone, mostrando quelle probitadi [1] che a la gioventute presta la nobile anima; per che da intendere pare a la terza parte che comincia: *è ne la sua senetta*, ne la quale intende lo testo mostrare quelle cose che la nobile natura mostra e dee avere ne la terza etade, cioè senettude. 2 E dice che l'anima nobile ne la senetta si è *prudente*, si è *giusta*, si è larga [2], e allegra di dir bene in prode d'altrui e d'udire quello, cioè che è affabile. E veramente queste quattro vertudi a questa etade sono convenientissime. E a ciò vedere, è da sapere che, sì come dice Tullio [3] in quello De Senectute, « certo corso ha la nostra buona etade, e una via semplice è quella de la nostra buona natura; e a ciascuna 3 parte de la nostra etade è data stagione a certe cose ». Onde sì come a l'adolescenza dato è, com'è detto di sopra, quello per che a perfezione e a maturitade venire possa, così a la gio-

21. *Aen.*, V, 304 segg.
22. Della morte del padre (cfr. *Aen.*, V, 46 segg.).

1. Buone qualità.
2. Generosa. Si noterà che alla gioventù erano attribuite due delle virtù cardinali, temperanza e fortezza, più alcune virtù di natura sociale. Anche alla vecchiaia si addicono due virtù cardinali, prudenza e giustizia, più le virtù sociali della munificenza e dell'affabilità.
3. *De senect.*, 10, 33. Il senso del passo ciceroniano è che le qualità caratteristiche di ogni singola età, come la *infirmitas* per i fanciulli, la *ferocitas* per i giovani, la *gravitas* dell'età adulta e la *maturitas* dei vecchi hanno in sé qualcosa di naturale come le caratteristiche delle stagioni.

ventute è data la perfezione e la maturitade [4] acciò che la dolcezza del suo frutto e a sé e ad altrui sia profittabile; ché, sì come Aristotile [5] dice, l'uomo è animale civile, per che a lui si richiede non pur a sé ma altrui essere utile. Onde si legge [6] di Catone che non a sé, ma a la patria e a tutto lo mondo nato esser credea. Dunque appresso la propria per- 4 fezione, la quale s'acquista ne la gioventute, conviene venire quella che alluma [7] non pur sé ma li altri; e conviensi aprire l'uomo quasi com'una rosa [8], che più chiusa stare non puote, e l'odore, che dentro generato è, spandere; e questo conviene essere in questa terza etade, che [9] per mano corre. Conviensi 5 adunque essere prudente, cioè savio [10]; e a ciò essere si richiede memoria de le vedute cose, buona conoscenza de le presenti e buona provedenza de le future. E, sì come dice lo Filosofo nel sesto de l'Etica [11], «impossibile è essere savio chi non è buono», e però non è da dire savio uomo chi con sottratti [12] e con inganni procede, ma è da chiamare astuto; ché, sì come nullo dicerebbe savio quelli che si sapesse bene trarre de la punta d'uno coltello ne la pupilla de l'occhio, così non è da dire savio quelli che ben sa una malvagia cosa fare, la quale facendo, prima sé [13] sempre che altrui offende.

Se bene si mira, da la prudenza vegnono li buoni consi- 6 gli, li quali conducono sé e altri a buono fine ne le umane

4. «L'adolescenza è predisposta alla perfezione e alla maturità che la gioventù possiederà affinché il frutto di tale perfezione e di tale maturità sia bene impiegato durante la senettute» (Simonelli).

5. «Homo naturaliter est animal civile» afferma San Tommaso nel *Comm. Eth.*, I, 9, 112.

6. In Lucano, *Phars.*, 2, 380 segg.

7. Illumina.

8. È l'immagine che ricomparirà in *Par.*, 22, 56-57: «come 'l sol fa la rosa, quando aperta Tanto divien quant'ella ha di possanza».

9. Di cui si ragiona in questo capitolo.

10. Conoscente di ciò che è bene e di ciò che è male. Secondo Cicerone, *De iuvent.*, 2, 53, le tre parti di questa saviezza sono «memoria, intelligentia, providentia»; che è lo schema adottato da Dante nella frase che segue.

11. *Eth.*, 6, 13.

12. Pratiche fraudolente. Cfr. il *sottrasse* di Circe che allettò il pur astuto Ulisse (*Inf.*, 26, 91).

13. Nella sostanza, anche se in pratica riesce a ingannare; giacché si macchia di una colpa.

cose e operazioni; e questo è quello dono che Salomone, veggendosi al governo del populo essere posto, chiese a Dio, sì
7 come nel terzo libro de li Regi[14] è scritto. Né questo cotale prudente non attende [ch]i domandi «consigliami», ma proveggendo per lui, sanza richiesta colui consiglia; sì come la rosa, che non pur a quelli che va a lei per lo suo odore
8 rende quello, ma eziandio a qualunque appresso lei va. Potrebbe[15] qui dire alcuno medico o legista: «Dunque porterò io lo mio consiglio e darollo eziandio che non mi sia chesto, e de la mia arte non averò frutto?». Rispondo, sì come dice[16] nostro Signore: «A grado ricev[e]s[t]e, a grado e dat[e]».
9 Dico dunque, messer lo legista, che quelli consigli che non hanno rispetto a la tua arte e che procedono solo da quel buono senno che Dio ti diede (che è prudenza, de la quale si parla), tu non li dei vendere a li figli di Colui che te l'ha dato; quelli che hanno rispetto a l'arte, la quale hai comperata, vendere puoi; ma non sì che non si convegnano alcuna volta decimare[17] e dare a Dio, cioè a quelli miseri a cui solo[18] lo grado divino è rimaso.

10 Conviensi anche a questa etade essere giusto, acciò che li suoi giudicii e la sua autoritade sia un lume e una legge a li altri. E perché questa singulare vertù, cioè giustizia, fue veduta per li antichi filosofi apparire perfetta in questa etade, lo reggimento de le cittadi commisero in quelli che in questa etade erano; e però lo collegio de li rettori fu detto
11 Senato[19]. Oh misera, misera patria mia! quanta pietà mi stringe per te, qual volta leggo, qual volta scrivo cosa che a reggimento civile abbia rispetto! Ma però che di giustizia nel

14. *3 Reg.*, 3, 9. E cfr. *Par.*, 13, 91-96.

15. Sorge qui il problema dell'assistenza spontanea in campo professionale. Dante afferma che anche professionisti come medici e avvocati sono tenuti «alcuna volta» a compiere la loro funzione come opera di misericordia; e quando si tratta di consigli generali, «che non hanno rispetto a l'arte», devono elargirli senza intenzione di guadagno.

16. *Matth.*, 10, 8: «gratis accepistis, gratis date». L'*e* che precede il *date* nel testo dantesco è enfatico.

17. Sottoporre a decima, cioè alla quota tradizionale di obolo.

18. Per quanto siano spogliati delle ricchezze materiali, hanno tuttavia tutta la nobiltà spirituale di figli di Dio, e anzi fruiscono della benevolenza (*grado*) divino.

19. Da *senes*.

penultimo [20] trattato di questo volume si tratterà, basti qui al presente questo avere toccato di quella.

Conviensi anche a questa etade essere largo; però che allora [21] si conviene la cosa quando più satisface al debito de la sua natura [22], né mai a lo debito de la larghezza non si può satisfacere così come in questa etade. Ché, se volemo bene mirare al processo d'Aristotile [23] nel quarto de l'Etica, e a quello di Tullio [24] in quello de li Offici, la larghezza vuole essere a luogo e a tempo, tale che lo largo non noccia a sé né ad altri. La quale cosa avere non si puote sanza prudenza e sanza giustizia; le quali virtudi, anzi [25] a questa etade, avere perfette per via naturale è impossibile, Ahi malestrui [26] e malnati, che disertate vedove e pupilli, che rapite a li men possenti, che furate e occupate [27] l'altrui ragioni; e di quelle corredate conviti, donate cavalli e arme, robe e denari, portate le mirabili vestimenta, edificate li mirabili edifici, e credetevi larghezza fare! E che è questo altro a fare che levare lo drappo di su l'altare e coprire lo ladro la sua mensa? Non altrimenti si dee ridere, tiranni, de le vostre messioni [28], che del ladro che menasse a la sua casa li convitati, e la tovaglia furata di su l'altare, con li segni ecclesiastici ancora, ponesse e[n] la mensa e non credesse che altri se n'accorgesse. Udite, ostinati, che dice Tullio [29] contro a voi nel libro de li Offici: «Sono molti, certo desiderosi d'essere apparenti e gloriosi, che tolgono a li altri per dare a li altri, credendosi buoni essere tenuti, e [li] arricchiscono per qual ragione

20. Anche questa allusione ad un trattato che non fu mai scritto mostra che il piano dell'opera era tracciato nella mente di Dante.

21. Va con *quando*; una cosa si attua convenientemente allorquando, al momento che.

22. Come si dirà più avanti, le basi della *natura* della vera generosità sono prudenza e giustizia (par. 13); per soddisfare quindi alle condizioni naturali della larghezza si deve essere prudente e giusto, e queste sono le virtù caratteristiche della senettute.

23. *Eth.*, 4, 2.

24. *De offic.*, I, 14, 42 segg.

25. Prima di.

26. Nati sotto malo astro, sciagurati.

27. Predate.

28. In IV, 11, 14, *messioni* è usato come sinonimo di «reali benefici».

29. La citazione è tratta dallo stesso passo menzionato sopra, *De offic.*, I, 14, 42 segg.

essere voglia. Ma ciò tanto è contrario a quello che far si conviene, che nulla è più ».

16 Conviensi anche a questa etade essere affabile, ragionare lo bene, e quello udire volontieri; imperò che allora è buono ragionare lo bene, quando esso è ascoltato. E questa etade pur ha seco un'ombra d'autoritade, per la quale più pare che lei l'uomo ascolti che nulla più tostana [30] etade, e più belle e buone novelle pare dover savere per la lunga esperienza de la vita. Onde dice Tullio [31] in quello De Senectute, in persona di Catone vecchio: « A me è ricresciuto e volontà e diletto di stare in colloquio più ch'io non solea ».

17 E che tutte e quattro queste cose convegnono a questa etade, n'ammaestra Ovidio [32] nel settimo Metamorfoseos, in quella favola dove scrive come Cefalo d'Atene venne ad Eaco re per soccorso, ne la guerra che Atene ebbe con Creti. Mostra che Eaco vecchio fosse prudente, quando, avendo per pestilenza di corrompimento d'aere quasi tutto lo popolo perduto, esso saviamente ricorse a Dio e a lui domandò lo ristoro de la morta gente; e per lo suo senno, che a pazienza lo tenne e a Dio tornare lo fece, lo suo popolo ristorato
18 li fu maggiore che prima. Mostra che esso fosse giusto, quando dice che esso fu partitore a nuovo popolo e distributore de la terra diserta sua. Mostra che fosse largo, quando disse a Cefalo dopo la dimanda de lo aiuto: « O Atene, non domandate a me aiutorio, ma toglietevelo, e non dite a voi dubitose le forze che ha questa isola, e tutto questo [ch']è stato de le mie cose: forze non ci menomano, anzi ne sono a noi di soperchio; e lo avversario è grande, e lo tempo da dare è bene
19 avventuroso e sanza escusa ». Ahi quante cose sono da notare in questa risposta! Ma a buono intenditore basti essere posto qui come Ovidio lo pone. Mostra che fosse affabile, quando dice e ritrae per lungo sermone a Cefalo la istoria de la pestilenza del suo popolo diligentemente, e lo ristora-

30. Più giovanile; o, forse, più impulsiva per giovinezza.
31. *De senect.*, 14, 46.
32. Dante compendia e in parte cita dalle *Metam.*, 7, 472 segg.; ma il testo che ebbe sotto gli occhi differisce in parecchi punti dalla lezione che ci è pervenuta. Il mito è ricordato anche in *Inf.*, 29, 59 segg.

mento di quello. Per che assai è manifesto a questa etade 20
essere quattro cose convenienti; per che la nobile natura in
essa le mostra, sì come lo testo [33] dice. E perché più memorabile sia l'essemplo che detto è, dice di [E]aco re che questi
fu padre [34] di Telamon, e di Foco, del quale Telamon nacque
Aiace e [di] Peleus Achilles.

Capitolo XXVIII

Appresso de la ragionata particola è da procedere a 1
l'ultima, cioè a quella che comincia: *Poi ne la quarta parte de la vita*; per la quale lo testo intende mostrare quello che fa
la nobile anima ne l'ultima etade, cioè nel senio. E dice 2
ch'ella fa due cose: l'una, che ella ritorna a Dio, sì come a
quello porto, onde ella si partio quando venne ad intrare nel
mare [1] di questa vita; l'altra si è che ella benedice lo cammino
che ha fatto, però che è stato diritto e buono e sanza amaritudine di tempesta. E qui è da sapere che, sì come dice Tullio [2] 3
in quello De Senectute, la naturale morte è quasi a noi porto
di lunga navigazione e riposo. Ed è così: come lo buono marinaio, come esso appropinqua al porto, cala le sue vele, e
soavemente, con [3] debile conducimento, entra in quello;
così noi dovemo calare le vele de le nostre mondane operazioni
e tornare a Dio con tutto nostro intendimento e cuore, sì
che a quello porto si vegna con tutta soavitade e con tutta
pace. E in ciò avemo da la nostra propria natura grande 4
ammaestramento di soavitade, ché in essa cotale [4] morte non
è dolore né alcuna acerbitate, ma sì come uno pomo maturo

33. La canzone, nei vv. 132-135.
34. Secondo Ovidio, la genealogia di Achille fa che Peleo sia figlio di Eaco, con Telamone e con Foco, « proles tertia ».

1. Questa figura, tutt'altro che rara, assurge a grande splendore nel passo del *Paradiso*, I, 112 segg.
2. *De senect.*, 19, 70. S'intenda *naturale morte* come opposto di morte violenta; la morte che giunge al termine dell'evoluzione naturale, come il maturare del frutto.
3. Senza sforzo.
4. In quella morte naturale, esito spontaneo della natura, di cui parla Cicerone con la similitudine del pomo maturo.

leggiermente e sanza violenza si dispicca dal suo ramo, così la nostra anima sanza doglia si parte dal corpo ov'ella è stata. Onde Aristotile[5] in quello De Iuventute et Senectute dice
5 che «sanza tristizia è la morte ch'è ne la vecchiezza». E sì come a colui che viene di lungo cammino, anzi ch'entri ne la porta de la sua cittade, li si fanno incontro[6] li cittadini di quella, così a la nobile anima si fanno incontro, e deono fare, quelli cittadini[7] de la etterna vita; e così fanno per le sue buone operazioni e contemplazioni; ché, già essendo a Dio renduta e astrattasi da le mondane cose e cogitazioni, vedere
6 le pare coloro, che appresso di Dio crede che siano. Odi che dice Tullio[8], in persona di Catone vecchio: «A me pare già vedere e levomi in grandissimo studio di vedere li nostri padri, che io amai, e non pur quelli, ma eziandio quelli di cui udi' parlare».

7 Rendesi dunque a Dio la nobile anima in questa etade, e attende lo fine di questa vita con molto desiderio: e uscir le pare de l'albergo e ritornare ne la propria mansione[9], uscir le pare di cammino e tornare in cittade, uscir le pare di mare e tornare a porto. O miseri e vili che con[10] le vele alte correte a questo porto, e là ove dovereste riposare, per lo impeto del vento rompete[11], e perdete voi medesimi là dove
8 tanto camminato avete! Certo lo cavaliere Lancelotto[12] non volse entrare con le vele alte, né lo nobilissimo nostro latino Guido[13] montefeltrano. Bene questi nobili calaro le vele de

5. *De iuv. et sen.*, 14.

6. La classica idea delle anime che si fanno incontro a chi giunge nell'oltretomba (si ricordi Anchise nel VI dell'*Aen.*), ricuperata dalla tradizione cristiana, illumina questo passaggio e sarà dominante nella concezione del *Paradiso*.

7. Così nella *Vita Nuova*, di Beatrice «fatta de li cittadini di vita etterna» (34, 1).

8. *De senect.*, 23, 83.

9. Casa, residenza propria.

10. Senza aver deposto le passioni e preoccupazioni mondane.

11. Naufragate.

12. Che alla fine del romanzo decide di rimanere in eremitaggio con due suoi antichi compagni che si erano fatti religiosi.

13. Da Montefeltro (1223-1298); di lui si dice nell'episodio che lo riguarda (*Inf.*, 27) che *calò le vele*: «Quando mi vidi giunto in quella parte Di mia etade ove ciascun dovrebbe Calar le vele e raccoglier le sarte Ciò che pria mi piacea allor m'increbbe, E pentuto e confesso mi rendei» (vv. 79 segg.).

le mondane operazioni, che ne la loro lunga etade a religione si rendero, ogni mondano diletto e opera disponendo[14]. E non si puote alcuno escusare per legame di matrimonio, che in lunga etade lo tegna; ché non torna a religione pur quelli che a santo Benedetto, a santo Augustino, a santo Francesco e a santo Domenico si fa d'abito e di vita simile, ma eziandio a buona e vera religione si può tornare in matrimonio stando, ché Dio non volse religioso di noi se non lo cuore. E però dice santo Paulo[15] a li Romani: « Non quelli ch'é manifestamente, è Giudeo, né quella ch'è manifesta [in] carne è circuncisione; ma quelli ch'è in ascoso, è Giudeo, e la circuncisione del cuore, in ispirito non in littera, è circuncisione; la loda de la quale [è] non da li uomini, ma da Dio ». 9 10

E benedice anco la nobile anima in questa etade li tempi passati; e bene li può benedicere, però che, per quelli rivolvendo la sua memoria, essa si rimembra de le sue diritte operazioni, sanza le quali al porto, ove s'appressa, venire non si potea con tanta ricchezza, né con tanto guadagno. E fa come lo buono mercante che, quando viene presso al suo porto, essamina lo suo procaccio[16] e dice: « Se io non fosse per cotal cammino passato, questo tesoro non avre' io, e non avrei di ch'io godesse ne la mia cittade, a la quale io m'appresso »; e però benedice la via che ha fatta. 11 12

E che queste due cose[17] convegnano a questa etade, ne figura quello grande[18] poeta Lucano nel secondo de la sua Farsalia[19], quando dice che Marzia tornò a Catone e richiese lui e pregollo che la dovesse riprendere [g]u[a]sta[20]; per la quale Marzia s'intende la nobile anima. E potemo così ritrarre la figura a veritade. Marzia fu vergine, e in quello stato si si- 13 14

14. Lasciando da parte, deponendo.
15. *Rom.*, 2, 28 seg.
16. Profitto.
17. Si riprende l'enunciato del par. 2: il tornare a Dio, e il benedire il passato.
18. È infatti unito a Virgilio, Omero, Orazio e Ovidio nel Limbo (*Inf.*, 4, 88 segg.). Dante traccia qui un profilo di Marzia come esempio di nobiltà vissuta nel corso delle quattro età.
19. *Phars.*, 2, 326 segg.
20. Dopo aver lasciato Catone, aver sposato Ortensio, ed esserne rimasta vedova.

gnifica l'adolescenza; [poi si maritò] a Catone, e in quello stato si significa la gioventute; fece allora figli, per li quali si significano le vertudi che di sopra si dicono a li giovani convenire; e partissi da Catone, e maritossi ad Ortensio, per che [si] significa che si partì la gioventute e venne la senettute; fece figli di questo anche, per che si significano le vertudi che di sopra si dicono convenire a la senettute. Morì Ortensio; per che si significa lo termine de la senettute; e vedova fatta — per lo quale vedovaggio [si] significa lo senio — tornò Marzia dal principio del suo vedovaggio a Catone, per che [si] significa la nobile anima dal principio del senio tornare a Dio. E quale uomo terreno più degno fu di s[i]g[n]i[fic]are Iddio, che Catone? Certo nullo. E che dice Marzia a Catone? « Mentre che in me fu lo sangue », cioè la gioventute, « mentre che in me fu la maternale vertude », cioè la senettute, che bene è madre [21] de l'altre etadi, sì come di sopra è mostrato, « io », dice Marzia, « feci e compiei li tuoi comandamenti », cioè a dire che l'anima stette ferma a le civili operazioni. Dice: « E tolsi due mariti », cioè a due etadi fruttifera sono stata. « Ora » dice Marzia « che 'l mio ventre è lasso, e che io sono per li parti vòta, a te mi ritorno, non essendo più da dare ad altro sposo »; cioè a dire che la nobile [anima], cognoscendosi non avere più ventre da frutto, cioè li suoi membri sentendosi a debile stato venuti, torna a Dio, colui che non ha mestiere de le membra corporali. E dice Marzia: « Dammi li pa[t]ti de li antichi letti, dammi lo nome solo del maritaggio »; che è a dire che la nobile anima dice a Dio: « Dammi, Signor mio, omai lo riposo di te; dammi, almeno, che io in questa tanta vita sia chiamata tua ». E dice Marzia: « Due ragioni [22] mi muovono a dire questo: l'una si è che dopo me si dica ch'io sia morta moglie di Catone;

21. « In quanto aiuta coloro che sono nelle altre parti della vita a raggiungere la perfezione-felicità » (Simonelli). Cfr. IV, 27, 4; e in 6, e 10, e il significato dell'intero capitolo.

22. Traspariscono nell'adattamento del testo di Lucano le « due cose » che convengono all'ultima età: il tornare a Dio e il compiacersi del passato (cfr. par. 2 e 13). In esse Dante insinua il bellissimo motivo espresso nell'appello di Marzia « liceat tumulo scripsisse, Catonis-Marcia » (cit., vv. 343-344).

l'altra, che dopo me si dica che tu non mi scacciasti, ma di buon animo mi maritasti ». Per queste due cagioni si muove 19 la nobile anima; e vuole partire d'esta vita sposa di Dio, e vuole mostrare che graziosa [23] fosse a Dio la sua [oper]azione. Oh sventurati e male nati, che innanzi volete partirvi d'esta vita sotto lo titolo d'Ortensio che di Catone! Nel nome di cui è bello terminare ciò che de li segni de la nobilitade ragionare si convenia, però che in lui essa nobilitade tutti li dimostra per tutte etadi.

Capitolo XXIX

Poi che mostrato e[n] lo testo è quelli segni li quali per 1 ciascuna etade appaiono nel nobile uomo e per li quali conoscere si puote, e sanza li quali essere non puote, come lo sole sanza luce e lo fuoco sanza caldo, grida lo testo a la gente, a l'ultimo di ciò che di nobilitade è contratto [1], e dice: « O voi che udito m'avete, vedete quanti sono coloro che sono ingannati! »; cioè coloro che, per essere di famose e antiche generazioni e per essere discesi di padri eccellenti, credono essere nobili, nobilitade non avendo in loro. E qui 2 surgono due quistioni, a le quali ne la fine di questo trattato è bello intendere. Potrebbe dire ser Manfredi [2] da Vico, che ora Pretore si chiama e Prefetto: « Come che [3] io mi sia, io reduco a memoria e rappresento li miei maggiori, che per loro nobilitade meritano l'officio de la Prefettura, e meritano di porre mano [4] a lo coronamento de lo Imperio, meritano di ricevere la rosa [5] dal romano Pastore: onore deggio ricevere

23. Gradita. L'opinione del Casella, secondo il quale la parola è da interpretare « gratuita », obbliga a trasferire *a Dio* come complemento di *mostrare*, turbando eccessivamente la costruzione del periodo.

1. Delimitato per quanto riguarda la persona. Cfr. *Par.*, 7, 40-45.

2. Morto circa il 1337, aveva ereditato la prefettura di Roma dal fratello Pietro, che l'aveva ereditata a sua volta dal padre. La prefettura ereditaria era stata decretata alla famiglia da Vico da Innocenzo III.

3. Qualunque sia il mio merito personale. L'argomento della prima questione è: la nobiltà di schiatta procura onore anche se i discendenti non hanno valore individuale. Vi si risponde al par. 4 segg.

4. Partecipare ufficialmente.

5. La rosa d'oro, benedetta, veniva offerta dal Pontefice a varie personalità fra cui il Prefetto di Roma, la quarta domenica di Quaresima.

3 e reverenza da la gente ». E questa è l'una questione. L'altra è, che potrebbe dire quelli da Santo Nazzaro di Pavia, e quelli de li Piscitelli [6] da Napoli: « Se la nobilitade è quello che detto è, cioè seme divino ne la umana anima graziosamente [7] posto, e le progenie, o vero schiatte, non hanno anima, sì come è manifesto, nulla progenie, o vero schiatta, [nobile] dicere si potrebbe; e questo è contr'a l'oppinione di coloro che le nostre progenie dicono essere nobilissime 4 in loro cittadi ». A la prima questione risponde Giovenale [8] ne l'ottava satira, quando comincia quasi esclamando: « Che fanno queste onoranze che rimangono da li antichi, se per colui che di quelle si vuole ammantare male si vive? se per colui che de li suoi antichi ragiona e mostra le grandi e mirabili opere, s'intende a misere e vili operazioni? ». « Avvegna [9] — dice esso poeta satiro — nobile per la buona generazione quelli che de la buona generazione degno non è? 5 Questo non è altro che chiamare lo nano gigante ». Poi appresso, a questo cotale [10] dice: « Da te a la statua fatta in memoria del tuo antico non ha dissimilitudine altra, se non che la sua testa è di marmo, e la tua vive ». E in questo, con reverenza lo dico, mi discordo dal Poeta, ché la statua di marmo, di legno o di metallo, rimasa per memoria d'alcuno valente uomo, si dissimiglia ne lo effetto molto dal malvagio 6 discendente. Però che la statua sempre afferma [11] la buona

6. San Nazzaro (o Sannazaro) e Piscitelli, esempi di antiche famiglie nobili. L'argomento della seconda questione che Dante esamina è: se la nobiltà è seme posto da Dio nell'anima umana, nessuna progenie è nobile, in quanto le progenie non sono individui, e quindi non posseggono anima. Vi si risponde al par. 8 segg.

7. Per grazia.

8. Libera citazione da *Sat.*, 8, 1-5; 9-12; 19-20; 30-32, 51-55. Il passo di Giovenale ricorre anche in *Mon.*, II, 3, 18.

9. Il testo di Giovenale suona: « Quis enim generosum dixerit hunc, qui Indignus genere et praeclaro nomine tantum Insignis? nanum cuiusdam Atlanta vocamus ». Gli editori del '21, seguiti non senza esitazione da Busnelli-Vandelli, inseriscono dopo *avvegna* le parole [*che*, « *chi dicerà* »]. La Simonelli elimina l'interpolazione, sostenendo che « *avvegna* non è detto che debba forzatamente rappresentare un *enim*; può conservare il valore di « diventerà ».

10. All'aristocratico ereditario, indegno della sua nobiltà.

11. Riafferma, conferma; in confronto al *genera* che segue, riferito a coloro che non avevano cognizione del personaggio rappresentato nella statua.

oppinione in quelli che hanno udito la buona fama di colui, cui è la statua, e ne li altri genera; lo ma[l]estr[u]o [12] figlio o nepote fa tutto lo contrario, ché l'oppinione di coloro che hanno udito bene de li suoi maggiori, fa più debile; ché dice alcuno loro pensiero: « Non può essere che de li maggiori di costui sia tanto quanto si dice, poi che de la loro semenza sì fatta pianta [13] si vede ». Per che non onore, ma disonore dee ricevere quelli [14] che a li buoni mala testimonianza porta. E però dice Tullio [15] che « lo figlio del valente uomo dee procurare di rendere al padre buona testimonianza ». Onde, al mio giudicio, così come chi uno valente uomo infama è degno d'essere fuggito da la gente e non ascoltato, così [16] lo ma[l]estr[u]o disceso de li buoni maggiori è degno d'essere da tutti scacciato, e de' sì lo buono uomo chiudere li occhi per non vedere quello vituperio vituperante de la bontade, che [17] in sola la memoria è rimasa. E questo basti, al presente, a la prima questione che si movea. 7

A la seconda questione si può rispondere che una progenie, per sé non hae anima; e ben è vero che nobile si dice ed è, per certo modo. Onde è da sapere che ogni tutto si fa de le sue parti. È alcuno tutto che ha una essenza simplice [18] con le sue parti, sì come in uno uomo è una essenza di tutto e di ciascuna parte sua; e ciò che [19] si dice ne la parte, per quello medesimo modo si dice essere in tutto. Un altro tutto è che non ha essenza comune con le parti, sì come una massa di grano; ma è la sua essenza secondaria che resulta da molti grani, che vera e prima essenza in loro hanno. E in questo 8 9

12. Scellerato.

13. La stessa immagine e lo stesso pensiero in *Purg.*, 7, 121-123: « Rade volte risurge per li rami L'umana probitate; e questo vole Quei che la dà perché da lui ci chiami ».

14. Quel discendente che smentisce il valore dei suoi antenati col suo comportamento cattivo.

15. Non è stato possibile rintracciare la citazione esatta.

16. Cioè in quanto « infama » i suoi maggiori, diventa con la sua scelleratezza un detrattore della loro nobiltà di cuore.

17. Che è rimasta solo nel ricordo, non si è preservata nel discendente.

18. Primaria, in quanto una stessa, unica sostanza è comune al tutto e alle parti. Così l'uomo ha molte potenze « in una sotto una semplice sostanza comprese e adunate » (IV, 19, 6).

19. Quelle qualità che.

tutto cotale si dicono essere le qualitadi de le parti così, secondamente, come l'essere; onde si dice una bianca massa,
10 perché li grani onde è la massa sono bianchi. Veramente questa bianchezza è pur ne li grani prima, e secondariamente resulta in tutta la massa, e così secondariamente bianca dicere si può; e per cotale modo [20] si può dicere nobile una schiatta, o vero una progenie. Onde è da sapere che, sì come a fare una [bianca] massa convegnono vincere [21] li bianchi grani, così a fare una nobile progenie convegnono [vincere] in essa li nobili uomini (dico « vincere » essere più che li altri), sì che la bontade con la sua grida oscuri e celi lo contrario
11 che dentro è. E sì come d'una massa bianca di grano si potrebbe levare a grano lo formento, e a grano [22] restituire meliga rossa, e tutta la massa finalmente cangerebbe colore; così de la nobile progenie potrebbero li buoni morire a uno a uno e nascere in quella li malvagi, tanto che cangerebbe lo nome, e non nobile ma vile da dire sarebbe. E così basti a la seconda questione essere risposto.

Capitolo XXX

1 Come di sopra nel terzo [1] capitolo di questo trattato si dimostra, questa canzone ha tre parti principali. Per che, ragionate le due (de le quali la prima cominciò nel capitolo predetto, e la seconda nel sestodecimo: sicché la prima per tredici e la seconda per quattordici capitoli è determinata, sanza lo proemio del trattato de la canzone, che in due capitoli [2] si comprese), in questo trentesimo e ultimo capitolo, de la terza parte principale brievemente è da ragionare, la quale per tornata [3] di questa canzone fatta fu ad alcuno

20. Cioè constatando la nobiltà nei singoli individui che costituiscono il tutto della schiatta.
21. Preponderare.
22. A ciascun grano.

1. IV, 3, 1-2.
2. I primi due del trattato IV.
3. « Acciò che questa parte più pienamente sia intesa, dico che generalmente si chiama in ciascuna canzone " tornata ", però che li dicitori che

adornamento, e comincia: *Contra-li-erranti mia, tu te n'andrai*. E qui primamente si vuole sapere che ciascuno buono 2 fabricatore, ne la fine del suo lavoro, quello nobilitare e abbellire dee in quanto puote, acciò che più celebre e più prezioso da lui si parta. E questo intendo, non come buono fabricatore ma come seguitatore di quello, fare in questa parte.

Dico adunque: *Contra-li-erranti mia*. Questo *Contra-li-erranti* è tutto una par[ola], e è nome d'esta canzone, tolto 3 per essemplo del buono [4] frate Tommaso d'Aquino, che a uno suo libro, che fece a confusione di tutti quelli che disviano da nostra fede, puose nome Contra-li-Gentili [5]. Dico adunque che «tu andrai»: quasi dica: «tu se' omai perfetta, e 4 tempo è di non stare ferma, ma di gire, ché la tua impresa è grande»; *e quando tu sarai In parte dove sia la donna nostra,* dille lo tuo mestiere [6]. Ove è da notare che, sì come dice nostro Signore [7], non si deono le margarite gittare innanzi a li porci, però che a loro non è prode [8], e a le margarite è danno; e, come dice Esopo [9] poeta ne la prima favola, più è prode al gallo uno grano che una margarita, e però questa lascia e quello coglie. E in ciò considerando, a cautela di c[iò], co- 5 mando a la canzone che suo mestiere discuopra là dove questa donna, cioè la Filosofia, si troverà. Allora si troverà questa donna nobilissima quando si truova la sua camera, cioè l'anima in cui essa alberga. Ed essa Filosofia non sola-

prima usaro di farla, fenno quella perché, cantata la canzone, con certa parte del canto ad essa si ritornasse. Ma io rade volte a quella intenzione la feci, e acciò che altri se n'accorgesse, rade volte la puosi con l'ordine de la canzone, quanto è a lo numero che a la nota è necessario; ma fecila quando alcuna cosa in adornamento de la canzone era mestiero a dire» (II, 11, 2-3).

4. Valente (cfr. *Inf.*, I, 71; *Purg.*, XVIII, 119; ecc.).

5. «Contra Gentiles» veniva chiamata per brevità la *Summa de veritate catholicae fidei contra Gentiles*. L'opera è citata da Dante in questo stesso trattato (cap. XV, 12), e nel *Mon.*, II, 4, 6 segg.

6. «Il ministero al quale intendi» (Salvani).

7. *Matth.*, 7, 6.

8. Utile. A loro non serve a nulla.

9. La favola del gallo e della perla non c'è nell'originale greco di Esopo, ma Dante probabilmente si riferisce a raccolte esopiane medievali in versi latini.

mente alberga pur[10] ne li sapienti, ma eziandio, come provato è di sopra[11] in altro trattato, essa è dovunque alberga l'amore di quella. E a questi cotali dico che manifesti lo suo mestiere, perché a loro sarà utile la sua sentenza, e da loro ricolta.

6 E dico ad essa: dì a questa donna, *Io vo parlando de l'amica vostra*. Bene è sua amica nobilitate; ché tanto l'una con l'altra s'ama, che nobilitate sempre la dimanda, e Filosofia non volge lo sguardo suo dolcissimo a l'altra parte. Oh quanto e come bello adornamento è questo che ne l'ultimo di questa canzone si dà ad essa, chiamando[la] amica di quella la cui propria ragione è nel secretissimo[12] de la divina mente!

10. Soltanto.
11. Cfr. III, 11, 8 segg.; 13, 8.
12. Nella profondità della mente di Dio è la somma e fondamentale Filosofia. Si noterà che il *Convivio* si interrompe in questo assorto pensiero verso uno sforzo di contemplazione diretta della mente divina: così la *Commedia* culminerà nel momento in cui il poeta può finalmente fissare lo sguardo sull'Oggetto supremo della sua ricerca.

EPISTOLE

INTRODUZIONE

Nel *corpus* delle opere minori dantesche, le *Epistole* occupano la zona più soggetta ai guasti del tempo e la più esposta ai dubbi e alle controversie sull'autenticità.

Il primo guasto, e il più grave, riguarda il numero stesso delle lettere: le tredici, infatti, che ci sono state tramandate sotto il nome di Dante sono quanto rimane di una produzione indubbiamente più ricca. Se è difficile prendere alla lettera l'affermazione di un testimone poco attendibile, Giammario Filelfo, secondo il quale (nella sua *Vita di Dante* scritta intorno al 1467) Dante « Edidit et epistolas innumerabiles » (e tra queste ne citava tre, frutto dell'invenzione del biografo, inviate rispettivamente al re degli Unni, a papa Bonifacio, al figlio in Bologna), sappiamo per altro già dalla *Vita di Dante* del Boccaccio che « Fece ancora questo valoroso poeta molte epistole prosaiche in latino, delle quali ancora appariscono assai ». Non dunque « innumerabiles », ma di una certa consistenza numerica furono le prose epistolari di Dante che già al Boccaccio, nella seconda metà del sec. XIV, risultavano solo più in parte diffuse e conosciute. Un'informazione, intorno alle lettere dantesche perdute, generica e approssimativa, ridotta al titolo, al destinatario, all'argomento, talora a qualche brevissimo frammento, possiamo ricavare, con gradi diversi di attendibilità, da numerose testimonianze, le prime delle quali risalgono agli anni stessi del poeta. I dati che ne risultano possono essere così riassunti:

— Dante stesso nella *Vita nuova* (XXX, 1-2) cita l'*incipit* (« Quomodo sedet sola civitas ») di una epistola che avrebbe inviato ai principali cittadini di Firenze, « a li principi della terra », dopo la morte di Beatrice, per descrivere lo stato di vedovanza e desolazione della sua città seguìto alla dipartita della gentilissima. Può trattarsi di invenzione letteraria; ma il passo precisa ulterior-

mente che la lettera era scritta in lingua latina e che per questo solo motivo non fu trascritta nell'operetta nella quale era suo intendimento di non «scrivere altro che per volgare».

— Una corrispondenza con Cecco d'Ascoli, collocabile negli anni dell'esilio ravennate, è attestata da Cecco nel terzo libro dell'*Acerba* a proposito della nobiltà e della sua origine. Dante scrive a Cecco (in prosa o in versi, in volgare o in latino?) obiettando («Ma qui me scrisse dubitando Dante») alla sua tesi che la nobiltà derivi dall'influsso celeste (nel caso specifico, di Mercurio) su individui d'antico sangue.

— Giovanni Villani nella sua *Cronica* (IX, 136) ricorda tre epistole, una a Enrico imperatore (la VII), una ai Cardinali italiani (la IX), e una terza, perduta, al «reggimento di Firenze dogliendosi del suo esilio senza colpa». Si tratta quasi certamente dell'espistola che comincia *Popule mee quid feci tibi* di cui dà notizia circostanziata Leonardo Bruni nella sua *Vita di Dante* (*Le vite di Dante, Petrarca e Boccaccio*, ed. Solerti, Milano 1904, pp. 99-100).

— Nella *Vita di Dante* (ca. 1436) il Bruni ha numerosi cenni all'attività di Dante come dettatore di epistole, del quale dice: «Fu ancora scrittore perfetto, ed era la lettera sua magra, e lunga, e molto corretta, secondo io ho veduto in alcune epistole di sua propria mano scritte» (e, come precisa nel *Dialogus ad Petrum Histrum*, «eius sigillo obsignatae»). Delle lettere dantesche menzionate dal Bruni due, la VI e la VII, ci sono rimaste; di altre possiamo solo congetturare l'esistenza sulle notizie che il biografo, degno in questo caso di fede, dichiarava attinte da esse. Una è quella *Popule mee* sopra ricordata e si lega al tentativo di Dante di ottenere la revoca dell'esilio, quando, dopo il 1304, cadde ogni speranza di rientrare in Firenze con la parte Bianca e con la forza. Di questa stessa epistola, o di altre perdute risalenti allo stesso periodo («scrisse più volte non solamente ai particolari cittadini del reggimento, ma ancora al popolo»), fanno parte altre notizie che il Bruni ricava dall'epistolario dantesco e che riferiscono sulla battaglia di Campaldino e sulle vicende e sui danni seguiti al priorato del 1300. Altre notizie derivate dalle epistole il Bruni tramanda: una ricorda come Dante si difendesse dall'accusa di aver favorito i Bianchi, durante il suo priorato, richiamandoli dall'esilio in Sarzana mentre perdurava il bando per i Neri a Castel della Pieve: «a questo risponde Dante che quando quelli di Serezzana furono revocati, esso era fuori del priorato,

e che a lui non si debba imputare; più dice che la ritornata loro fu per l'infirmità di Guido Cavalcanti, il quale ammalò a Serezzana per l'aere cattiva, e poco appresso morì » (*op. cit.*, p. 102); un'altra ancora accenna a una sorta d'inventario che il poeta, probabilmente in rapporto alla sua condizione di esule, tracciava delle sue proprietà in case, terreni e suppellettili. Mentre non può escludersi che tutte queste notizie si riconducano alla stessa lettera *Popule mee*, cade fuori di questa e testimonia un'epistola a sé quella in cui Dante, rivolgendosi all'imperatore o ai fiorentini, dichiarava di non voler partecipare, per la « riverenza della patria », all'assedio di Arrigo contro Firenze (*op. cit.*, pp. 103-104).

— Lettere dettate da Dante e di mano di Peregrino Calvo, segretario di Scarpetta degli Ordelaffi, dice di aver visto Flavio Biondo, nelle sue *Decades* (II, lib. IX); tra queste, databili agli anni della probabile permanenza di Dante presso Scarpetta signore di Forlì nel 1303 e 1310, è una lettera, di cui il Biondo dà notizie particolareggiate, indirizzata a Cangrande della Scala, a nome dei Bianchi esiliati e proprio, la quale riferiva sull'insolenza delle risposte dei fiorentini agli ambasciatori inviati da Arrigo in occasione della sua venuta in Italia.

Certamente spuria è, infine, la lettera in volgare che A. F. Doni pubblicò nelle *Prose antiche* (Firenze, 1547) come inviata da Dante a Guido da Polenta in Ravenna e datata Venezia 30 marzo 1314; ma studi e ricerche recenti (e il rinvenimento di manoscritti nella maggior parte indipendenti dall'edizione del Doni) escludono l'ipotesi, già dominante, di una falsificazione del Doni stesso e riaprono la discussione sul suo significato, sulla sua motivazione, origine e trasmissione.

Un confronto tra le lettere che ci sono giunte e le altre di cui abbiamo sicura e distinta notizia consente un'idea pressoché esauriente di tutta la produzione epistolare del poeta. Questa, nella sua accezione letteraria, non dovette estendersi molto oltre i limiti a noi, direttamente o indirettamente, noti, in un'età in cui l'epistolografia, prima della nuova codificazione del genere esemplata sull'epistolario del Petrarca, rispondeva a esigenze e funzioni – politiche, religiose e diplomatiche – di natura eminentemente pubblica.

Delle epistole dantesche pervenute fino a noi, dodici possono essere sommariamente raccolte in tre gruppi, conformemente alle motivazioni e ai temi che le caratterizzano.

Un primo gruppo è costituito da lettere di carattere strettamente occasionale, legate a circostanze e convenzioni di natura diplomatica o curiale: sono la lettera di condoglianza per la morte di Alessandro da Romena, inviata ai nipoti Guido e Oberto (la II); le tre brevi lettere scritte da Dante per conto di Gherardesca (moglie di Guido da Battifolle conte Palatino) dal castello di Poppi e indirizzate a Margherita di Brabante, consorte di Arrigo VII, agli inizi dell'impresa imperiale in Italia (VIII, IX, X). Un secondo gruppo, di maggior rilievo, è costituito da testi di corrispondenza direttamente legati alla vicenda biografica e intellettuale del poeta: le lettere a Cino da Pistoia (la III) e a Moroello Malaspina (la IV), che, accompagnatorie rispettivamente di un sonetto e di una canzone, ci riconducono alla convenzione, qui arricchita e dilatata nella prosa epistolare, della corrispondenza poetica; la XII, indirizzata all'ignoto amico fiorentino, dove l'occasione dell'amnistia politica e il rifiuto di piegarsi alle sue condizioni offrono a Dante lo spunto per abbozzare un ritratto di sé che è il più alto e persuasivo, fuori della *Commedia*, che egli ci abbia lasciato. Un altro gruppo, infine, raccoglie le epistole più propriamente politiche (I, V, VI, VII, XI) e rappresenta anche nell'ambito di ciò che rimane dell'epistolario dantesco, la sezione più ampia per estensione materiale e per numero; tra queste, la quinta, la sesta e la settima formano un blocco unico e compatto sia per spazio di tempo (dal settembre-ottobre 1310 all'aprile 1311) sia per l'occasione e l'oggetto convergenti sull'evento della discesa di Arrigo VII in Italia. Dalla prima (un breve intenso messaggio, ma tutto redatto nei termini della convenzione diplomatica) al Cardinale Niccolò da Prato, del 1304, alla undecima ai Cardinali italiani del 1314, le lettere politiche abbracciano un decennio decisivo per la storia esterna di quegli anni e per la storia interiore del poeta: dall'inizio del pontificato di Clemente V e della cattività avignonese della Chiesa alle ultime speranze nella successione al soglio di Pietro di un vescovo italiano e nel ristabilimento della sede papale in Roma, subito frustrate e deluse con la elezione del caorsino Giovanni XXII; dalla partecipazione ai tentativi dei Bianchi per rientrare in Firenze (alla vigilia dell'impresa della Lastra che, per l'assenza di Dante, segnerà l'allontanamento del poeta dalla sua parte) al riaccendersi delle speranze, del fiorentino e dell'italiano, per la venuta di Arrigo VII sino al fallimento dell'impresa imperiale che condurrà Dante a fissare l'oggetto delle sue attese sul piano espressamente religioso, nell'auspicio, corro-

borato da una speranza teologale, del rinnovamento e della purificazione della Chiesa.

Il posto di particolare rilievo che queste lettere occupano nel *corpus* dell'epistolario risponde chiaramente ai caratteri e alla destinazione che definiscono l'epistolografia nell'età di Dante e in genere nella tradizione medievale. Essa, infatti, si apparenta strettamente al genere e alle forme dell'oratoria politica e si propone come un intervento legato ad avvenimenti e interessi di natura pubblica; si presenta, anzi, come momento tipico della pubblicistica medievale dal quale anche la produzione epistolare minore, occasionata da più ristrette motivazioni individuali o di famiglia o di corte feudale, deriva in larga misura forme e linguaggio. Per questo è anche legittimo ipotizzare che il rapporto quantitativo esistente tra le epistole politiche e le altre nel residuo *corpus* dantesco riproduca, per questo aspetto, la situazione di tutta la effettiva produzione epistolare del poeta.

È dunque soprattutto nelle lettere politiche che si raccolgono e si possono cogliere gli aspetti salienti e caratterizzanti dell'epistolografia dantesca sia sotto il punto di vista formale sia sotto quello tematico e ideologico. Dante, dettando le sue lettere, si colloca in una ricca e ben consolidata tradizione e dalle varie componenti di questa deriva norme e modelli con un'adesione fuori della quale sarebbe arbitrario tentare una valutazione delle accentuazioni caratteristiche e degli elementi di originalità dello straordinario estensore. I termini fondamentali di questa tradizione sono da un lato le *artes dictandi*, dall'altro i massimi esemplari dell'epistolografia medievale, da quella religioso-monastica a quella della Curia romana e della Magna Curia di Federico II. Dalle *artes dictandi*, e soprattutto dall'area dei dittatori bolognesi del sec. XIII, Boncompagno da Signa, Guido Faba, e gli altri trattatisti e maestri che si muovono nell'ambito della loro influenza, le epistole dantesche derivano i loro moduli e le loro norme retoriche fondamentali, all'interno di quel rinnovamento della precettistica medievale in senso più intimamente ciceroniano che caratterizza il magistero della scuola bolognese. Gli aspetti retorici più evidenti dell'epistolario dantesco recano appunto i segni di questa derivazione e adesione: la consuetudine dell'esordio costruito mediante il ricorso a sentenze o *exempla* attinti a luoghi illustri (qui quasi sempre di estrazione sacrale, dal Vecchio e Nuovo Testamento e dalle più solenni formule liturgiche); l'alternanza della *ratio*, del discorso argomentante, con l'*auctoritas*, il discorso per citazioni

dirette o appena variate; la fittissima esibizione dell'*ornatus verborum* come momento centrale per attingere quel grado supremo della costruzione stilistica che nel *De vulgari eloquentia* è codificato come « sapidus et venustus etiam et excelsus, qui est dictatorum illustrium » (II, VI, 4-5) e che trova il suo paradigma convenzionale nello stile isidoriano; e, infine, l'osservanza fedele del *cursus*, delle cadenze ritmiche in chiusura di periodo e delle singole parti che lo compongono (una costante retorica che è il segno più vistoso e fedele dell'ossequio dantesco ai dettami delle *artes* e che è per questo tra i sussidi indiretti frequenti per la emendazione e la ricostruzione del testo). Dai grandi modelli dell'epistolografia curiale romana e federiciana (e per quest'ultima dai modelli supremi delle epistole di Pier della Vigna) e da quelli della tradizione religioso-monastica (di S. Pier Damiani e, soprattutto, S. Bernardo) derivano a Dante più sottili accorgimenti di natura stilistica e sintattica e quella costante presenza, ora folgorante e in primo piano, ora sfondo e camera di risonanza, del registro biblico, profetico e sacrale, che è proprio, con intenti e risultati diversi, di quei modelli.

Per quest'ultimo aspetto, una lettura che non tenesse conto delle convenzioni del genere potrebbe facilmente essere tratta in inganno, rinvenendo nel linguaggio delle epistole dantesche, tutto risonante di echi e citazioni scritturali, buoni argomenti per quella tesi del « Dante profeta » che è ora mito ricorrente dell'agiografia del personaggio, ora, e a un grado ben più alto di responsabilità e importanza, criterio interpretativo di larga parte della sua opera e della *Commedia* in particolare. È anche vero, però, che l'intervento della personalità dello scrittore e della sua ideologia impediscono di ridurre questi caratteri a un semplice caso di imitazione e assimilazione dei modelli. Mentre, infatti, Dante deriva prevalentemente dagli esemplari della epistolografia federiciana e di Pier della Vigna in particolare, la fitta alternanza di luoghi classici e scritturali, diversi sono la funzione e l'impiego che questa presenza assume nel testo dantesco: in quegli esemplari essa appare come un modulo dell'amplificazione oratoria, dell'elogio, della decorazione retorica, conducendo a un sostanziale livellamento delle due fonti, la classica e la scritturale; nelle epistole dantesche, il repertorio scritturale, biblico, profetico e liturgico ha un rilievo primario e irriducibile, non solo dal punto di vista quantitativo ma anche quanto a significati e funzioni. Esso conferisce al dettato dantesco, all'interno della respublica christiana un carattere di

pubblicità e di autorità assoluta, rispetto al quale le citazioni da Virgilio, Ovidio, Lucano ecc., assumono un ruolo subordinato di sapiente equilibratura compositiva e persuasione retorica. Per questo spostamento di significato e funzioni, per questa preminenza qualitativa e radicale delle *auctoritates* sacrali che attraversano tutto il testo delle epistole e stanno ai vertici delle sue argomentazioni, la lettera di Dante si apparenta piuttosto agli esemplari della letteratura monastica, così come di questa ritiene un tipo di citazione biblica che riflette non tanto la tecnica scolastica delle *questiones* quanto piuttosto la pratica monastica e mistica della *ruminatio* delle scritture: ma nei confronti di questi ancora si caratterizza per la preminenza costante che l'invettiva e l'ammonizione profetica assumono rispetto all'intenzione parenetica e alla predicazione morale. Un attento esame del genere, delle formule e dei modelli, chiamati al confronto col testo di Dante, conduce alla constatazione complessiva (ma per una verifica analitica si è necessariamente rinviati al testo e all'interpretazione delle singole lettere) che il dominante registro scritturale e profetico delle epistole è un caso di assimilazione e rinnovamento di una convenzione retorica, trasferita dalle funzioni prevalenti di decoro letterario o di deprecazione o esortazione mistica e morale a strumento di intervento pragmatico e a criterio di interpretazione storica in prospettiva escatologica. Nulla in esse sembra indicare l'investitura specifica d'un ruolo profetico; molto, invece, concorre a indicare la prospettiva profetica come punto di vista dominante della scrittura e della argomentazione, dall'esordio dell'*epist. V* (« Ecce nunc tempus acceptabile, quo signa surgunt ») all'epilogo di quella XI ai Cardinali italiani (« usque ad ignem cui coeli qui nunc sunt et terra sunt reservati »), per toccare solo i due punti estremi, l'uno volto a definire l'avvento di Arrigo VII come un momento decisivo del piano di Dio sulla storia, l'altro a dislocare il senso definitivo delle vicende umane sul versante dei nuovi cieli e delle nuove terre.

Proprio il ricorso continuo e sistematico alle citazioni scritturali e agli *exempla* del Vecchio e del Nuovo Testamento manifesta, ogni volta, la precisa intenzione di evitare ogni abuso carismatico, fondando l'autorevolezza delle proprie affermazioni sull'autorità riconosciuta del testo sacro; mentre la presenza contigua e alternata delle fonti classiche e, meno frequente, dell'autorità del Filosofo e dell'argomentazione razionale in genere, concorre a stabilire quella distanza critica che rischierebbe di essere com-

promessa ed abolita dall'eloquenza misticamente appassionata e dall'urgenza del « grido ».

Ma al di là e per il tramite della struttura retorica, delle fonti e delle occasioni storiche, le epistole offrono al lettore di Dante la possibilità di ritrovare i dati fondamentali delle concezioni religiose, etiche e politiche del poeta, di rileggere l'ideologia dei trattati, soprattutto la *Monarchia*, e del poema nel momento del confronto diretto con la contemporaneità, in una fitta rete di scambi segnata anche visibilmente da identità e analogie lessicali, stilistiche e metaforiche. Un'analisi dell'atteggiamento di fondo delle singole posizioni delle lettere in rapporto alla *Commedia* e al trattato politico implica in via preliminare complesse e irrisolte questioni di cronologia. Se infatti il decennio 1304-1314 (che lascia fuori solo due epistole che hanno una loro particolare fisionomia, quella all'amico fiorentino e a Cangrande) coincide con l'inizio e con la composizione già avanzata del poema, risulta per altro assai difficile stabilire precisi rapporti e parallelismi cronologici, mentre il problema diventa ancora più arduo per la *Monarchia* a seconda che la si collochi in un periodo precedente l'avvento di Arrigo VII, accentuandone il carattere di trattato scolastico dottrinale, o contemporaneo all'impresa imperiale, o infine in epoca tarda e coeva alla stesura delle ultime parti del *Paradiso*. Non è qui il luogo per prendere posizione sulla questione; ma in assenza di prove decisive o, meglio, in presenza di indizi e di argomenti contrastanti, si possono solo constatare analogie e differenze, fuori di una esplicazione aprioristicamente evolutiva che per l'incertezza dei dati rischierebbe di essere deformante e arbitraria, così come essa permane discutibile anche in via di principio, quando si pensi che diversità di posizioni e di accentuazioni ideologiche possono trovare la loro giustificazione non necessariamente come momenti di uno sviluppo ma come risultato di situazioni storiche diverse e dell'assunzione di diversi punti di vista.

Le due massime istituzioni del tempo, l'Impero e la Chiesa, sono naturalmente al centro dell'interesse e del dettato delle epistole così come della concezione dantesca del mondo. L'universalità territoriale, di diritto e di fatto, della giurisdizione imperiale e la derivazione da Dio della sua autorità è qui ribadita, anzi enunciata, come una verità indiscutibile e solare; ma, nei confronti della *Monarchia*, non solo l'argomentazione razionale appare riassorbita e sormontata nella forma dell'asserzione solenne (come volevano l'occasione e il genere), ma anche si avverte uno spostamento

deciso dal territorio dei *documenta* filosofici a quello delle autorità mistiche e scritturali: l'imperatore, novella progenie di Davide, nuovo Mosè e unto del Signore, non è solo colui che viene a ristabilire il diritto e a rendere possibile la convivenza civile, come vuole l'ordine naturale e come la storia conferma, ma è soprattutto colui che scende a raddrizzare i torti, a recare consolazione, a manifestare la giustizia e la misericordia di Dio. In questa accentuazione sacrale e mistica della funzione dell'Impero, pur concedendo un largo margine alle convenzioni del genere, è difficile non avvertire almeno l'eco delle correnti spirituali del tempo, che negli anni del pontificato di Bonifacio VIII e negli avvenimenti che li avevano seguiti avevano trovato alimento e ripreso vigore; è difficile non riconoscere una fiducia delegata all'intervento del potere politico che, al di là del preciso ambito temporale, si prolunga nella speranza di una pacificazione e di una purificazione che investe nella sua totalità la cristianità storica e, quindi, il suo stesso destino spirituale e la possibilità di un esercizio più autenticamente evangelico del magistero e del governo spirituale della Chiesa. La Chiesa istituzionale non è chiamata in causa nelle tre epistole relative all'impresa di Arrigo, se non per gli accenni generici e fuggevoli a papa Clemente V (che aveva voluto l'elezione di Arrigo e aveva salutato benedicente il suo avvento in Italia, prima di mutare atteggiamento, prima di rendersi responsabile dell'« inganno » con cui sarà bollato nelle parole di Cacciaguida); ma appunto l'assoluta potenza con la quale l'imperatore deve occupare la scena d'Italia e prendere possesso di Roma, lasciata vedova e sola dai suoi predecessori, determina, nella aspettazione di Dante, una situazione di pacificazione e di ordine che è esattamente quella auspicata nel VI del *Purgatorio*, di un'Italia cavalcata dal suo legittimo cavaliere, o, più precisamente, antitetica a quella deprecata in quello stesso canto: là, la vacanza imperiale lascia colpevolmente spazio alla supplenza del temporalismo ecclesiastico, nelle epistole (e si veda soprattutto la V) la presenza di Arrigo, del « minoris luminaris », non solo s'accompagna a quella del papa, ma interviene a completarne la obiettiva insufficienza in ordine al governo del mondo (« ut ubi radius spiritualis non sufficit, ibi splendor minoris luminaris illustret »).

E tra le due massime istituzioni, la realtà politica minore, Firenze, il Comune, che è il luogo del ritorno agognato, il centro effettivo e maledetto dell'opposizione al messo di Dio, – *vulpecula foetoris istius... vipera versa in viscera genitricis* – ma che nelle

epistole subisce anche quel processo di universalizzazione – da città storica a segno del mondo che traligna – che tocca il suo culmine nelle cantiche del poema. Quanto all'Italia e alla configurazione politica e giuridica che essa assume nel quadro della concezione dantesca, dalle *Epistole* non si possono ricavare indicazioni precise e decisive, né elementi sufficienti per risolvere in un senso o nell'altro la dibattuta questione se Dante pensasse o meno a un « regnum Italiae » esistente di fatto e di diritto. Quel che risulta con evidenza, soprattutto dalla Epistola V, è un rapporto privilegiato tra l'imperatore e l'Italia, espresso nella simbologia scritturale delle mistiche nozze (« sponsus tuus... ad nuptias properat ») che viene estesa da Roma, il suo luogo proprio e più frequente, all'intera Italia. L'analogia simbolica non autorizza certamente una equivalenza giuridica del titolo di « rex romanorum » con « rex Italiae » e non può essere assunta ad argomento per una affermazione dantesca di un rinnovato « regnum italicum », ma sta a indicare l'Italia come il luogo nel quale la romanità e quindi universalità dell'impero trova la sua esplicazione più autentica e diretta, il luogo nel quale solamente l'esercizio della regalità può manifestare la sua conformità alla vocazione romana dell'impero.

Al fallimento dell'impresa di Arrigo, dopo una condotta le cui incertezze Dante non esita a condannare con estrema determinazione, tutta la passione intellettuale e morale del poeta convergerà sulla Chiesa, nell'attesa del ristabilimento della sua dignità in Roma, della liberazione dalla cattività avignonese e dalla soggezione al gigante francese, della sua purificazione interiore. Di questa ultima stazione delle attese storiche di Dante è documento l'ultima delle epistole politiche, diretta ai Cardinali italiani, che si può definire politica per l'occasione e per la tempestività dell'intervento, ma che è ormai tutta dettata da motivazioni genuinamente religiose e tutta fondata su una speranza di ordine teologale. La violenta polemica anticuriale che anima l'epistola non è condotta all'interno del rapporto tra i « duo luminaria », l'impero e il papato, e del dibattito relativo a natura, funzioni e limiti dei due poteri, ma è dedotta esclusivamente dal modello scritturale e patristico della Sposa di Cristo messo a confronto con la realtà storica della cupidigia mondana e della desolazione che segnano agli occhi dei fedeli la Chiesa del tempo di Dante. I due fuochi in cui questa polemica converge sono quello della cupidigia in cui si raccoglie ed esalta una problematica tutta dantesca, dalle argo-

mentazioni della *Monarchia* alle invettive della *Commedia* contro la « antica lupa » a tutto l'arco delle epistole politiche; e, su un piano storicamente più circonstanziato, l'idolatria delle Decretali, il culto e lo studio della tradizione giuridica che mette in ombra e caccia nella dimenticanza, per dirla ancora con le parole del poema, « l'Evangelio e i dottor magni », la parola di Dio e la sapienza evangelica dei Padri della Chiesa. In questa polemica antidecretalista, che ha la sua fondazione e giustificazione teorica e la esatta definizione dei suoi limiti nella *Monarchia* (III, III) e nella teoria ivi esposta delle tre scritture, è il punto in cui, più che in ogni altro, Dante sembra accostarsi alle istanze della « Ecclesia spiritualis » e alle correnti che ne auspicavano l'avvento, il punto in cui sembrano affiorare rinvigorite le aspirazioni e le polemiche di cui egli poté partecipare fin dalla giovinezza nella Firenze di Pier Giovanni Olivi e Ubertino da Casale; ma qui è anche il punto della differenziazione da ogni eccesso di generico millenarismo e di predicazione pauperistica: qui infatti (e si pensi soprattutto al par. 7 che può essere letto soltanto con l'occhio attento alla *Monarchia* e alla *Commedia*), l'appello evangelico alla povertà della Chiesa passa dal generico allo specifico, si traduce in un intervento in cui passione religiosa, dottrina teologica e operazione culturale sono stretti in un nodo inestricabile. Tutto il discorso dell'epistola è prospettato con saldissima energia intellettuale e fantastica su uno sfondo biblico-escatologico che nulla toglie alla concretezza e contemporaneità vibrante dell'intervento e dei riferimenti, secondo un modulo che è quello stesso del poema e che conferma la convinzione generale che le epistole dantesche, lungi dal poter essere confinate nel limbo degli scritti minori ed esteriormente occasionali, si collocano, per molte ragioni e per larga parte di esse, ai livelli più alti della scrittura e del pensiero di Dante, respirano l'aria stessa in cui si genera l'invenzione della *Commedia*. I numerosi *loci paralleli*, le analogie o identità di soluzioni linguistiche e metaforiche con il poema, mentre possono sorprendere e anche confermare il lettore delle epistole, che coglie in questo i segni di una biografia tutta tesa a tradursi in un universo linguistico organico e riconoscibile, valgono anche e soprattutto come documento di quella conversione dei fatti di cultura in costanti di linguaggio e di discorso simbolico che caratterizza un'intera età che ha trovato nella scrittura di Dante il suo esito più alto e rappresentativo.

E all'àmbito supremo di questa scrittura, alla *Commedia* e al *Paradiso* in particolare, ci riconduce l'epistola XIII (l'ultima nell'ordine convenzionale dell'edizione, ma anche ultima secondo la cronologia). Inviata a Cangrande della Scala, essa occupa un posto a sé, sia per i caratteri formali che la distinguono, sia per il tema e la destinazione. Essa non solo è, senza confronti, la più ampia e diffusa nell'àmbito del *corpus* epistolare dantesco, ma anche, a differenza delle altre, presenta una fisionomia epistolare solo nei primi quattro paragrafi; per gli altri ventinove la lettera si configura piuttosto come un trattato introduttivo alla lettura del poema e, sullo sfondo di questo, della terza cantica. Le definizioni, distinzioni, e, in genere, la prospettiva ermeneutica che l'epistola addita al lettore investono le massime questioni relative alla struttura, il genere letterario e il fine della *Commedia*. Per questo anche il dibattito sulla sua autenticità, diversamente da quello sulle altre epistole, coinvolge contemporaneamente, e in un nodo non sempre facilmente districabile, accertamenti storico-filologici e opzioni esegetiche di fondo. Una discussione anche sommaria su questo testo e sulle controversie che in tempi recenti intorno ad esso si sono accese può solo esser fatta in stretto rapporto col dettato dell'epistola e troverà quindi il suo luogo proprio nel commento all'epistola stessa. Basterà qui ricordare come gli orientamenti metodologici e storici più decisamente innovatori, negli ultimi decenni, dell'esegesi del poema trovino in questa lettera una pietra di paragone, un luogo di confronto e un'occasione non ancora esaurita di approfondimento e precisazioni.

Con l'epistola a Cangrande si chiude così, anche cronologicamente, l'esiguo manipolo delle epistole dantesche che si offrono oggi al lettore e allo studioso non solo come una via d'accesso all'officina scrittoria del dettatore latino, ma anche, per un arco di tempo che abbraccia la vita del poeta dai primi anni dell'esilio a un decennio circa dalla morte, come un documento di eccezionale rilievo per la ricostruzione sia della biografia esterna sia di quella interiore, morale e intellettuale, dell'autore della *Commedia*.

A. Jacomuzzi

NOTA BIBLIOGRAFICA

Edizioni.

Per il testo delle epistole, le edizioni critiche:

PAGET TOYNBEE, *Dantis Alagherii Epistolae. Emended Text, with Introduction, Translation, Notes and Indices and Appendix on the Cursus*, Oxford, 1920, costituisce tuttora un'indispensabile opera di consultazione, che raccoglie nel testo – corredato dall'apparato critico – e discute nelle note i risultati di tutto il lavoro precedente, dall'ediz. Witte, 1827, limitata alle epistole del solo Laurenziano, a quelle complete di Torri 1842, Fraticelli 1857, Giuliani 1882, Oxford (Moore) 1894 (1904[3]), Barbera (Della Torre) 1919.

ERMENEGILDO PISTELLI, *Epistole*, in *Le opere di Dante*, testo critico della Società Dantesca Italiana, Firenze, 1921 (2ª ed., *ibid.*, 1960).

Epistole, in *Opere Minori*, a cura di P. V. MENGALDO, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, II, a cura di A. FRUGONI e G. BRUGNOLI, pp. 507-643.

Facsimili dei manoscritti:

Lo Zibaldone Boccaccesco Mediceo Laurenziano Plut. XXIX, 8, a cura di G. BIAGI, Firenze, 1915.

Monarchiae liber et Epistolae ex Codice Vaticano Palatino Latino 1729, a cura di F. SCHNEIDER, Roma, 1930.

Per le sole epistole V e VII: *Dantes Briefe an die Fürster und Völker Italiens und an Kaiser Heinrich VII* (sono riprodotti il *cod. 101 S. Pantaleo 8* e il *cod. Marciano Latino XIV 115*) a cura di F. SCHNEIDER, Zwichau, 1930.

Per l'epistola XIII: *Die Handschriften des Briefes Dantes an Can Grande della Scala*... a cura di F. SCHNEIDER, Zwichau, 1933.

La critica.

Sulle Epistole in generale:

F. Novati, *Le E.*, Firenze, 1906.

F. Torraca, *Nuovi studi danteschi*, Napoli, 1921, pp. 137 segg.

A. Frugoni, *Le E.*, in « Cultura e scuola », 13-14 (1965), pp. 739 segg.

F. Mazzoni, *Le E.*, in *Conferenze Aretine*, Arezzo, 1965, pp. 37 segg.

M. Pastore Stocchi, *E.*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. II, Roma, 1970, pp. 703 segg.

Sul testo:

E. Pistelli, *Dubbi e proposte sul testo delle E.*, « Studi danteschi », II (1920), pp. 149 segg.

E. G. Parodi, in *Lingua e letteratura*, vol. II, Venezia, 1957, pp. 399 segg.

G. Folena, *La tradizione delle opere di D. A.*, in *Atti del Congresso Internazionale di studi danteschi*, I, Firenze, 1964, pp. 1 segg.

Sugli aspetti linguistici, retorici e il cursus: *oltre i già citati Toynbee e Parodi:*

L. Mascetta-Caracci, *Il cursus ritmico, la critica dei testi medievali e l'epistolario di D. A.*, in « La Biblioteca degli studiosi », II, (1910), pp. 144 segg., 219 segg.

A. Marigo, *Il cursus nella prosa latina dalle origini cristiane ai tempi di Dante*, in « Atti e memorie della R. Acc. di Sc. Lett. ed Arti di Padova », CCCXC (1930-31), pp. 337 segg.

F. Di Capua, *Fonti ed esempi per lo « stilus Curiae Romanae » medievale*, Roma, 1941, pp. 93 segg.

Id., *Scritti minori*, I, Roma-New York, 1959, pp. 500 segg.; II, pp. 373 segg.

G. Lindholm, *Studien zum mittellateinischen Prosarhythmus*, Stoccolma, 1963, pp. 76 segg.

G. Brugnoli, *Il latino di Dante*, in *Atti del Congresso di studi su Dante e Roma*, Firenze, 1965, pp. 51 segg.

P. Mazzamuto, *L'epistolario di Pier della Vigna e l'opera di D.*, in *Atti del convegno di studi su D. e la Magna Curia*, Palermo, 1967, pp. 201 segg.

E. PARATORE, *Il latino di Dante*, in *Tradizione e struttura in Dante*, Firenze, 1968, pp. 127 segg.

P. V. MENGALDO, *Cursus*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, Roma, 1970, pp. 290 segg.

A. VALLONE, *Il latino di Dante*, in *Dante*, Milano, 1971, pp. 440 segg.

Intorno alle singole epistole:

O. ZENATTI, *Dante e Firenze*, Firenze, 1901, pp 303 segg. (per le epistole I, IV, XII).

F. NOVATI, *L'epistola di D. a Moroello Malaspina*, in *D. e la Lunigiana*, Milano, 1909, pp. 507 segg.

A. PÉZARD, *De passione in passionem*, in « L'Alighieri », I, 1960.

F. SCHNEIDER, *Kaiser Heinrich VII*, Lipsia, 1928, pp. 311 segg.

A. VALLONE, *La Monarchia, l'Epistole politiche e il pensiero politico*, in *Dante* cit., pp. 175 segg.

E. MOORE, *Studies in D.*, IV, Oxford, 1917, pp. 256 segg. (per le epistole VIII, IX, X).

E. K. RAND-E. H. WILKINS, *A concordance to the Battifolle Letters*, Cambridge, 1926.

F. CHIAPPELLI, *Osservazioni sulle tre epistole dantesche a Margherita imperatrice*, in «Giorn. stor. della lett. ital.», CXL (1963), pp. 558 segg.

A. MANCINI, «Studi dant.», XXIV (1939), p. 197 (si dà notizia del nuovo manoscritto – *cod. F.V. 9* – dell'epistola ad Arrigo).

L. BERTALOT, *Zum Text von Dantes Brief an die Italienischen Kardinäle*, in «Giorn. Dant.», XXVII (1924), pp. 38 segg.

R. MORGHEN, *La lettera di D. ai Cardinali italiani*, in « Bull. Ist. Stor. Ital. per il Medioevo », LXVIII (1956), pp. 1 segg. (contiene un'edizione critica dell'epistola).

ID., *Ancora sulla lettera di D. ai Cardinali*, *ibid.*, LXX (1958) (ora in *Civiltà medievale al tramonto*, Bari, 1971, pp. 119 segg.).

G. VINAY, *A proposito della lettera di D. ai Cardinali*, in « Giorn. stor. della lett. ital. », CXXXV (1958), pp. 71 segg.

A. FRUGONI, *Epistola XI, 24-5*, in « Rivista Cult. Classica e Mediev. », VII (1965), pp. 477 segg.

ID., *Tra due Conclavi. La lettera ai Cardinali italiani*, in *Letture Classensi*, II, Ravenna, 1969, pp. 71 segg.

A. Della Torre, *L'epistola all'« Amico fiorentino »*, in « Bull. Soc. Dant. Ital. », N. S., XII (1905), pp. 121 segg.

M. Barbi, *Per un passo dell'epistola all'Amico fiorentino*, in *Problemi di critica dantesca*, II serie, Firenze, 1941, pp. 305 segg.

F. D'Ovidio, *L'epistola a Cangrande*, in *Studi sulla Divina Commedia*, Milano-Palermo, 1901.

F. Torraca, *Studi danteschi*, Napoli, 1912, pp. 249 segg.

E. Moore, *Studies in D.*, III, Oxford, 1903, pp. 284 segg.

G. Boffito, *L'epistola di D. A. a Cangrande della Scala*, Saggio di ediz. critica e di commento, in « Mem. Accad. Reale delle Scienze di Torino », II serie, LVII (1907), pp. 1-39.

A. Mancini, *Un nuovo codice dell'Epistola a Cangrande*, in « Studi dant. », XXIV (1939), pp. 111 segg.

Id., *Nuovi dubbi ed ipotesi sull'Epistola a Cangrande*, in « Rend. Accad. dei Lincei », VII serie, IV (1943), pp. 227 segg.

F. Mazzoni, *L'Epistola a Cangrande*, in « Rend. Accad. dei Lincei », VIII serie, X (1955), pp. 157 segg.

Id., *Per l'epistola a Cangrande*, in *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, Modena, 1959, ora in *Contributi di filologia dantesca*, I serie, Firenze, 1966, pp. 7 segg.

F. Schneider, *Der Brief an Cangrande*, in « Deutsches Dante-Jahrbuch », XXXIV-XXXV (1957), pp. 3 segg.

C. G. Hardie, *The Epistle to Cangrande again*, in « Deutsches Dante-Jahrbuch », XXXVIII (1960), pp. 51 segg.

B. Nardi, *Il punto sull'epistola a Cangrande*, Firenze, 1960.

Id., *Osservazioni sul medievale « accessus ad auctores » in rapporto all'Epistola a Cangrande*, in *Studi e problemi di critica testuale*, Bologna, 1961, pp. 273 segg.

G. Padoan, *La mirabile visione di Dante*, in *Dante e Roma. Atti del convegno di studi*, Firenze, 1965, pp. 283 segg.

A. C. Charity, *Events and their After-life* (*The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante*), Cambridge, 1966, pp. 199-213 e *passim.*

M. Pastore Stocchi, *D. Mussato e la tragedia*, in *D. e la cultura veneta*, Firenze, 1966, pp. 251 segg.

E. Guidubaldi, *L'inequivoco messaggio dell'Epistola a Cangrande*, in *Dante europeo*, III, Firenze, 1968, pp. 59 segg.

A. Jacomuzzi, *Il palinsesto della retorica e altri saggi danteschi*, Firenze, 1972, pp. 172 segg.

R. MIGLIORINI FISSI, *La lettera pseudodantesca a Guido da Polenta*, ediz. critica e ricerche attributive, in « Studi dant. », XLVI (1969), pp. 201 segg.

ID., *Un nuovo codice della lettera a Guido da Polenta*, in « Studi dant. », L (1973), pp. 177 segg.

R. HOLLANDER, *D. theologus poeta*, in « Dante Studies », XCIV (1976), pp. 92 segg.

G. PUCCIONI, *Dante (Epist., XII, 4)*, in AA. VV., *Studi filologici, letterari e storici in memoria di Guido Favati*, II, Padova, Antenore, 1977, pp. 537-538.

G. DI GIANNATALE, *Alcune note a Mon. III 4 18, 20-21 e ad Ep. V, 30. Considerazioni sul tema della « illuminatio » in Dante*, in « Aevum », LII, 1978, 2, pp. 315-321.

L. JENARO-MAC LENNAN, *Remissus est modus et humilis*, in « Lettere italiane », XXXI (1979), pp. 406 segg.

R. MIGLIORINI FISSI, *Un codice ravennate della lettera a Guido da Polenta*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi danteschi*, Ravenna, Longo, 1979, pp. 261-274.

A. PÉZARD, *Da « La rotta gonna », vol. III (Riflessioni di critica testuale), Atti del Convegno Internazionale di Studi danteschi*, Ravenna, 1979, pp. 115-128.

F. MAZZONI, *L'edizione delle Opere latine minori, Atti del Convegno Internazionale di Studi danteschi*, Ravenna, 1979, pp. 129-145; 155-166.

A. FRUGONI, *Incontri nel Medio Evo*, Bologna, Il Mulino, 1979, pp. 339-367.

P. RIGO, *Tempo liturgico nell'epistola dantesca ai Principi e ai Popoli d'Italia*, in « Lettere italiane », XXXII, 2, 1980, pp. 222-231.

G. PADOAN, *Le ambascerie di Dante a Venezia*, in « Lettere italiane », XXXIV, I, 1982, pp. 3-32.

NOTA AI TESTI

Nella esigua tradizione manoscritta delle epistole di Dante le due fonti principali sono costituite dal *cod. Laurenziano XXIX, 8*, il famoso « zibaldone » in buona parte di mano del Boccaccio che trascrisse, insieme con la corrispondenza latina tra Dante e Giovanni del Virgilio, le epistole, nell'ordine, XI, III, XII; e dal *cod. Vaticano Palatino Latino 1729* che contiene nove lettere (VII, VI, IX, X, VIII, II, IV, I, V) di cui nel 1394 ser Francesco di ser Jacopo Piendibeni da Montepulciano (uomo di lettere, notaio, giudice e poi vescovo d'Arezzo) aveva disposto la trascrizione e la raccolta insieme con la *Monarchia* e il *Bucolicum carmen* del Petrarca. Se si eccettua l'epistola XIII, la somma dei due codici ci fornisce la totalità dell'epistolario dantesco conservato, senza ripetizioni e sovrapposizioni; di qui la primitiva ipotesi che si tratti di due codici derivati da una unica raccolta curata o posseduta dal Boccaccio (ma l'ipotesi è contraddetta dal Mazzoni [v. Bibl.] che ricollega la silloge del Piendibeni a una tradizione autonoma d'origine e area casentinese). Altre testimonianze manoscritte sono il *cod. 101 S. Pantaleo, 8* della Bibl. Naz. di Roma (sec. XIV) che contiene le lettere V e VII (di quest'ultima presenta anche un volgarizzamento, di mano e tradizione diversa); il *cod. Marciano Latino XIV, 115* (sec. XV) per l'epistola VII; il *cod. F.V. 9* (sec. XV) della Bibl. Com. di Siena (incompleto; segnalato dal Mancini nel 1939) per la VII. Come si vede, a parte l'epistola a Cangrande, i manoscritti si riducono per le epistole I, II, IV, VI, VIII, IX, X (nel codice della Vaticana) e per la III, XI, XII (nel Laurenziano) a un solo testimone; mentre per due tra le maggiori epistole politiche si conoscono rispettivamente tre manoscritti per la V, ai Signori d'Italia, e quattro per la VII, ad Arrigo imperatore. Assai più ampia è, al confronto, la tradizione dell'epistola XIII, a Cangrande (nove manoscritti in otto codici): tre codici, del sec. XV (*cod. Ambrosiano C 145*; *cod. Latino Monacense 78*; *Δ, 5, 25* della Bibl. Com. di Bergamo segnalato, trascritto e studiato dal Mancini nel 1939) contengono solo i primi quattro paragrafi; gli altri, del sec. XVI, sono i codd. *Mediceo-Carte strozziane*; *Magliabechiano, cl. VI, 164*, che contiene inoltre altra

copia parziale; *Magliabechiano, cl. VII, 1028; Fondo Palatino-Filza Rinuccini 19; cod. 314, Bibl. Capitolare di Verona.*

Il testo qui riprodotto è quello apprestato da ERMENEGILDO PISTELLI per *Le opere di Dante*, testo critico della *Società Dantesca Italiana* (qui abbreviato in *Sd.*), Firenze, 1921 (2ª ed., *ibid.*, 1960). Una nuova edizione critica per la Edizione Nazionale delle *Opere latine minori* di Dante è in preparazione a cura di Francesco Mazzoni; di questa il curatore ha già dato un primo saggio in *Dante, Epistole* (I-V), *Saggio di edizione critica*, Milano, 1967. L'edizione più recente, a cura di Arsenio Frugoni (e di Giorgio Brugnoli limitatamente all'*ep. XIII*), è in D. A., *Opere minori*, II, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979. Dei risultati di questi lavori si tiene puntualmente conto nel commento al testo, mentre alle lezioni e proposte testuali anteriori all'ed. del '21 come alle acquisizioni manoscritte successive (il cod. *F.V. 9* e il Δ, *5, 25*) si fa riferimento limitatamente ai luoghi controversi che coinvolgono esplicitamente, insieme con l'accertamento del testo, questioni sostanziali di interpretazione.

La traduzione è di ALBERTO DEL MONTE, in D. A., *Opere minori*, Milano, Rizzoli, 1960.

Epistola I

Il cardinale Niccolò da Prato, legato papale e paciaro per Toscana, Romagna e la Marca Trevigiana, entrò in Firenze il 10 marzo 1304 e subito si adoperò con zelo imparziale nella sua opera, chiedendo collaborazione e formale consenso da parte dei fiorentini intrinseci come dai fuorusciti Bianchi ed anche ghibellini. Il 17 marzo aveva già ottenuto « generale balia » dai vari consigli della città, ma ancora attendeva un impegno formale della parte Bianca, dal suo capitano e dal consiglio generale di cui Dante faceva parte. Questa lettera reca appunto l'annuncio ufficiale di questa adesione completa e sincera, che dovette farsi attendere alquanto, come risulta dal contesto della lettera che per il ritardo chiede comprensione e clemenza. Essa informa inoltre dell'invio imminente dei pubblici atti debitamente rogati attestanti la deliberazione comune di sottomissione al paciaro e alla sua opera. Nonostante i buoni inizi, l'opera di pacificazione dovette bruscamente interrompersi per l'addensarsi di difficoltà e opposizioni. Ai primi di giugno il cardinale, infatti, lasciò Firenze e riparò in Perugia dove allora era la corte papale. Ha inizio un processo di inasprimento tra le parti che condurrà alla impresa della Lastra del 20 luglio, alla quale Dante non parteciperà, facendo ormai, almeno da quella data, « parte per se stesso ». Non è difficile, dunque, datare l'epistola, che dovette essere scritta *tra la fine di*

marzo e i primi di aprile del 1304, certamente alquanto prima dell'inizio di giugno, data della partenza del cardinale da Firenze, dopo il fallimento della sua missione.

Epistola II

La lettera, priva di *intitulatio* e di escatocollo, è inviata ai nipoti di Alessandro da Romena dei conti Guidi, ed è un'espressione di condoglianza per la morte dello zio e insieme un alto elogio del defunto. I nomi dei due destinatari – Oberto e Guido figli di Aghinolfo da Romena, fratello di Alessandro – non risultano indicati esplicitamente dalla lettera, ma dalla rubrica preposta dallo scriba. L'obiezione più forte alla autenticità dell'epistola si fonda sulla contraddizione tra l'elogio qui tessuto da Alessandro e la violenta condanna pronunciata da Maestro Adamo (nel XXX dell'*Inferno*) contro di lui e i suoi fratelli (« l'anima trista / di Guido o d'Alessandro o di lor frate ») che lo avevano istigato a quella falsificazione del fiorino che lo condusse al rogo in Firenze nel 1281 (un episodio ben presente alla memoria di Dante). Proprio per questa patente contraddizione, però, resta difficile l'ipotesi di un falsario che, a conoscenza dell'*Inferno*, avrebbe certamente evitato un segno così vistoso di falsificazione. Si sono avanzate altre proposte: che si tratti di errata attribuzione spiegabile con la mancanza della *intitulatio*; o di una stesura dell'epistola per mano di Dante ma per conto di altri che a lui sarebbe ricorso. Se si tiene presente che il XXX dell'*Inferno* si colloca in un periodo notevolmente più tardo rispetto alla data accertabile della lettera, se si considera il mutamento e talora il rovesciamento dei giudizi che si determina nella prospettiva escatologica del poema (non solo rispetto ai giudizi della storia ma anche spesso a quelli contenuti nelle altre opere di Dante) e infine la destinazione convenzionale, di elogio e condoglianza, a cui l'epistola risponde, l'argomento della contraddizione non pare sufficiente a mettere in dubbio l'autenticità d'un testo che ad un'analisi testuale appare poi assai vicino a luoghi e moduli danteschi. L'autenticità dell'epistola può inoltre fornire un'indicazione preziosa intorno alle relazioni tra Dante e i conti Guidi, che dovettero poi subire un mutamento, attestato dall'abbandono del Casentino e dai luoghi « casentinesi » del poema (v. il XIV del *Purgatorio*) violentemente polemici verso quella terra e i suoi abitanti (cfr. MAZZONI, *Epist.* cit., pp. 30 segg.).

La morte di Alessandro dovette cadere nel periodo che intercorre tra la prima epistola (se si accoglie la tesi che l'*A. capitaneus* si riferisca appunto a lui quale capitano della parte Bianca) e l'impresa della Lastra, nella quale Alessandro non risulta più presente, come sarebbe stato ovvio in ragione del suo ruolo in

quelle vicende. L'epistola può dunque essere datata *tra la primavera* (venuta del cardinale Niccolò in Firenze) *e la prima estate del 1304*, alquanto prima della giornata della Lastra (20 luglio), per l'accenno che vi si legge alle speranze del poeta, accomunate ancora con quelle degli altri esuli, *amici* e *subditi*.

Epistola III

Questa lettera precedeva (quasi una *razo*, secondo l'uso provenzale, in forma d'epistola latina) un sonetto di Dante in risposta a uno di Cino da Pistoia: in esso il poeta esponeva all'amico pistoiese, esule come lui, la sua opinione rispondendo al quesito se l'anima possa passare di passione in passione, più precisamente dall'amore di una all'amore di un'altra persona. I due testi poetici sono stati riconosciuti rispettivamente per Cino nel sonetto *Dante, quando per caso s'abbandona* e per Dante in quello *Io sono stato con Amore insieme*. Siamo quindi nell'àmbito del genere, particolarmente diffuso nell'area della poesia stilnovistica e toscana, della corrispondenza rimata. Nell'epistola la risposta (che il sonetto forniva *transumptive*, cioè in forma poetica) è positiva e viene condotta sulla base dell'esperienza personale (esibita appunto dal sonetto che seguiva), dell'argomentazione razionale (desunta da Aristotele) e dell'autorità di Ovidio. L'ultimo paragrafo dell'epistola muta bruscamente tema e si rivolge all'amico in quanto esule e perseguitato e lo invita a non lasciarsi invilire dai colpi dell'esilio e a riconoscere in esso un segno della sua giustizia e, con un accenno squisitamente evangelico, un segno di non appartenenza al « mondo » che odia quelli che non sono suoi. L'epistola è spia di un momento significativo della biografia interiore di Dante; bilanciata tra argomentazione erotico-filosofica da un lato e atteggmento etico-religioso dall'altro, essa guarda a un passato ormai superato e da un presente diverso, occupato da una diversa e più alta meditazione, quella che si compiva, in questo giro di tempo, intorno allo stesso tema nel II trattato del *Convivio* e in più d'un luogo dei primi canti dell'*Inferno* (una condizione che è splendidamente rappresentata anche nel sonetto *Io mi credea del tutto esser partito*, ancora diretto a Cino). Nell'*exulanti Pistoriensi* C. Troya ravvisò per primo (*Del Veltro allegorico di Dante*, Firenze, 1826, pp. 204-205) Cino da Pistoia, da tempo e per molte ragioni, oltre che nella condizione d'esilio politico, legato a Dante. Essendo Cino esule di parte Nera, la datazione dell'epistola si colloca nel periodo dell'esilio della sua parte, tra il 1301 e il 1306, anno del rientro dei Neri in Pistoia e più probabilmente nella seconda parte di questo lasso di tempo: lo suggerisce l'accenno all'esilio come a una condizione già bene sperimentata e familiare e, sia pure in via indiretta, la coincidenza di questo periodo – *tra la fine del*

1305 e i primi mesi del 1306 – con la permanenza di Dante presso i Malaspina durante la quale il poeta scrisse, in nome del suo signore Moroello, il sonetto *Degno fa voi trovare ogne tesoro* in risposta all'altro inviato appunto da Cino al marchese: *Cercando di trovar minera in oro.*

Epistola IV

Anche questa epistola, come la III, precedeva una composizione poetica (la canzone « montanina » *Amor da che convien pur ch'io mi doglia*) e introduceva ad essa con la dichiarazione in prosa degli eventi e delle circostanze che l'avevano motivata: una lettura adeguata e fedele dovrà dunque muovere dalla canzone alla lettera, evitando di questa un'interpretazione unilateralmente biografica e documentaria. L'epistola è indirizzata a un Moroello Malaspina che, con ogni probabilità, è Moroello III di Giovagallo (il « vapor di Val di Magra » di *Inf.*, XXIV, 145) cugino di Currado II e nipote di Currado I ricordati nell'ottavo del *Purgatorio*. A lui era indirizzato il sonetto di Cino da Pistoia *Cercando di trovar* (cfr. la premessa a epist. III) ed egli appare veramente al centro dei rapporti molteplici di Dante con i Malaspina ed è anche, sul piano letterario, il personaggio meglio individuato nell'ambito delle corrispondenze poetiche e della vita culturale in genere delle corti di Lunigiana. La lettera è databile intorno agli anni *1307-1308*, come risulta dall'accenno al distacco recente dalla « curia » malaspiniana (e Dante fu certamente presso i Malaspina nel 1306, come risulta da un documento del 6 ottobre di quest'anno dove compare procuratore di pace in una vertenza col vescovo di Luni). La lettera annuncia l'apparizione folgorante di una donna che, più potente di tutte le prudenze del saggio e della sua vocazione contemplativa, colpisce il poeta « ceu fulgur descendens » occupando ogni suo pensiero e lasciandolo privo di ogni capacità di opposizione. Gli eventi e la donna di cui si parla nella lettera (e nella canzone) sono stati oggetto di fitte controversie e disparate interpretazioni. È ormai generalmente rifiutata (per ragioni interne e anche di cronologia) l'identificazione con la donna Pietra delle rime petrose, più volte già avanzata per le analogie nella descrizione delle situazioni psicologiche. Le petrose sono databili intorno al 1296, mentre la lettera e il congedo della « montanina » fanno riferimento al tempo dell'esilio. Le diverse proposte si raccolgono intorno a un'opzione fondamentale: se si tratti di donna reale o di allegoria. Nel primo caso, si è parlato di un'alpigiana gozzuta destinataria di varie rime dantesche (come scrive il Boccaccio nel compendio del suo *Trattatello*; ma anche l'Anonimo Fiorentino nel commento al XXIV del *Purgatorio*) o della « par-

goletta » di altre rime; nel secondo, dell'allegorizzazione di Filosofia e Teologia, o dell'idea della *Commedia* balenata al poeta (e con essa del ritorno di Beatrice), dell'amore per Beatrice e per la Chiesa in quanto veicoli della Sapienza, del simbolo stesso di Firenze (alla quale Dante effettivamente s'avvicinava muovendo dalle terre dei Malaspina verso le correnti dell'Arno; ma in essa, per altro, nel congedo della canzone il poeta dice di non sperare di tornare, appunto per le catene del sopraggiunto amore), o, infine, negli studi più recenti, della glossa epistolare di un *exemplum fictum* che nella canzone stava alla base di un alto esercizio retorico.

Epistola V

Questa lettera, non datata e priva di escatocollo, è sicuramente databile, per elementi interni, tra il *settembre e l'ottobre del 1310*. Essa contiene infatti nel paragrafo finale un riferimento certo alla lettera enciclica di Clemente V (*Exultet in gloria*) del 1° settembre 1310, nella quale il papa invitava ad accogliere e venerare « debita honorificentia » l'imperatore; e risulta scritta poco prima che Arrigo traversasse le Alpi (nel tardo ottobre dello stesso anno). È la prima delle tre lettere redatte in occasione dell'impresa italiana di Arrigo di Lussemburgo, eletto re dei Romani in Francoforte il 27 novembre 1308 e coronato nel gennaio dell'anno seguente in Aquisgrana. Arrigo giungeva in Italia atteso come restauratore della pace e del diritto da uomini di terre e partiti diversi, Toscani e Lombardi, guelfi e ghibellini, come risulta da testimonianze numerose, da Albertino Mussato a Dino Compagni e altri, sollecitato e sorretto dalla benedizione papale. Nell'epistola Dante si unisce a questa aspettazione che si colora qui di attesa messianica e porta i segni particolari della condizione degli esuli, se ne fa l'interprete e il portavoce. In questa breve fase di intima concordia tra papa e imperatore, è assente ogni motivo di contrasto verso quel Clemente V che nell'*Inferno* (XIX, 82-84) e nel *Paradiso* (XVII, 82; XXX, 145-148) sarà bollato d'infamia come simoniaco e ingannatore; e si dovrà vedere in questo il documento prezioso di un particolare ed effimero momento nella vicenda degli atteggiamenti politici di Dante, ben giustificato dall'eccezionalità dell'avvenimento e delle speranze, e non il segno di un'insanabile contraddizione sufficiente a fondare un sospetto, da taluni avanzato in passato, di non autenticità dell'epistola. La quale, più delle due seguenti, appare vicina alle argomentazioni del IV del *Convivio* e soprattutto del libro III della *Monarchia* nell'intento di provare, con i sussidi del discorso razionale, delle testimonianze storiche e scritturali, l'universalità di diritto e il carattere provvidenziale della potestà imperiale.

Epistola VI

La lettera è conosciuta da Leonardo Bruni che ne parla nella sua *Vita di Dante* e ricordata da Giannozzo Manetti (*Vita Dantis*) probabilmente per conoscenza indiretta sulla scorta della *Historia Florentina* dello stesso Bruni. È una delle tre (con la VII e la X) precisamente datate nell'escatocollo: *31 marzo 1311*. L'indicazione del giorno e del mese è quella d'uso; l'anno è indicato come il « primo » della venuta in Italia dell'imperatore, quasi il primo di un'età nuova. L'atteggiamento negativo dei Fiorentini nei confronti del messo imperiale Ludovico di Savoia nel luglio del 1310, la loro assenza dall'omaggio reso a Losanna e poi in Torino all'imperatore da poco giunto in Italia nell'ottobre dello stesso anno, l'appoggio alla politica avversa del re Roberto d'Angiò confortato anche dall'atteggiamento ambiguo e preoccupato del papa, le opere di rafforzamento nelle difese della città e infine la decisione, nel gennaio del 1311, di fare lega col re di Napoli, con Lucca, Siena, Perugia e Bologna per resistere all'imperatore, costituiscono lo sfondo storico e politico e gli eventi di cronaca immediata che hanno motivato l'epistola. Sul piano dottrinale questa lettera riprende e prosegue le argomentazioni della precedente intorno al potere e alla missione imperiale, ma con una più decisa accentuazione teologica e sacrale rispetto a quella razionale e filosofica, un più diffuso e preciso riferimento ai dati concreti della situazione; e, simmetricamente, anche il dettato si fa più acceso e ispirato.

Epistola VII

La lettera è una delle tre epistole dantesche ricordate da Giovanni Villani nella sua *Cronica* (IX, 136): una al reggimento di Firenze (che non ci è conservata) « dogliendosi del suo esilio senza colpa », una ai Cardinali italiani (la XI), e questa che « mandò all'imperatore Arrigo quand'era all'assedio di Brescia, riprendendolo della sua stanza, quasi profetizzando »; ed è pure menzionata dal Boccaccio nella sua *Vita di Dante* (cfr. la prima redazione al par. X). L'escatocollo reca (come per la VI) l'indicazione precisa della data, *17 aprile 1311*, e anche del luogo, in Toscana, presso le sorgenti dell'Arno. Essa fu dunque scritta quando l'imperatore, come risulta dalla lettera stessa (« Tu Mediolani tam vernando quam hiemando moraris ») e dai documenti imperiali, si trovava ancora in Milano e non ancora all'assedio di Brescia (che inizierà solo nel maggio del 1311) come appare invece dai testi del Villani e del Boccaccio: una evidente imprecisione, giustificata anche dal fatto che l'assedio di Brescia durato cinque mesi costituisce l'episodio più grosso della permanenza di Arrigo nell'Italia settentrio-

nale e quello al quale più facilmente poteva essere associata nel ricordo l'epistola dantesca che appunto questa « stanza » duramente condanna. Sulla autenticità dell'epistola oggi non vi è più discussione. Essa ci appare anzi non solo come l'ultima delle dedicate all'impresa di Arrigo, ma anche la suprema, per ricchezza e concretezza tematica e per altezza oratoria. La lettera è motivata da precise circostanze storiche: la lunga sosta in Lombardia dell'imperatore occupato a sedare le discordie milanesi seguite alla cacciata dei guelfi Torriani per mano dei Visconti ghibellini e già preoccupato delle ribellioni di altri comuni minori (Lodi, Crema, Brescia, Bergamo, Mantova, Padova, Cremona). Scritta due giorni prima che Arrigo lasci Milano per marciare su Cremona, essa manifesta la lucidissima intuizione che altrove è il centro effettivo della opposizione all'impresa imperiale, e precisamente nella lega che si era stabilita tra re Roberto e altre città dell'Italia centrale, e fra queste soprattutto Firenze verso la quale l'imperatore deve muovere senza indugi che già appaiono colpevoli e politicamente inefficaci. La lettera è scritta, come dice Villani, « quasi profetizzando », ripetendo ed esasperando moduli tradizionali della epistolografia politica, curiale e monastica, ma anche riflettendo il momento indubbiamente più alto e appassionato della partecipazione dantesca al progetto di restaurazione imperiale. È la più ricca e distesa nelle citazioni classiche e scritturali e, per le seconde, la più ardita nella caratterizzazione sacrale dell'imperatore; ma la sua originalità, che preme all'interno dei moduli della tradizione retorica, sta nella compresenza di un'attenzione estremamente concreta ai dati particolari della situazione e di una tensione altrettanto estrema alla personificazione e rappresentazione simbolica che soprattutto nell'invettiva a Firenze, in cui culmina la *climax* che la percorre, raggiunge i vertici della costruzione oratoria e dell'invenzione metaforica.

Epistole VIII, IX, X

Queste tre lettere formano, per cronologia e per argomento, un *corpus* unitario. Nell'unico codice che le contiene, il Vaticano-Palatino, esse sono collocate tra l'epistola ai fiorentini (la VI) e quella ai conti Oberto e Guido da Romena (la II) e non sono esplicitamente attribuite a Dante. Di esse, solo la decima è datata (dal Castello di Poppi, il 18 maggio). La loro collocazione, le convergenze specifiche con altri luoghi danteschi, le analogie d'atteggiamento nei confronti dell'Impero (si veda la conclusione dell'VIII), la *datatio* della X che ripete quasi alla lettera quelle della VI e VII, depongono per la loro autenticità confermata soprattutto dall'analisi di Moore (*Studies in Dante*, IV, pp. 256-75; p. 287). La data di composizione può essere fissata *dall'aprile*

al maggio del 1311, in concomitanza con la prima fase settentrionale dell'impresa di Arrigo, sceso in Italia accompagnato dalla consorte Margherita di Brabante, che fiancheggiava l'azione imperiale intrattenendo rapporti con personaggi e corti diverse. Si tratta di un omaggio epistolare che la contessa di Battifolle invia dal castello di Poppi all'imperatrice, esprimendo gratitudine per le lettere da lei ricevute, comunicando notizie sullo stato della famiglia, manifestando la devozione propria all'imperatore e le speranze universali nella missione da lui intrapresa in Italia. Le lettere, un documento tenue quanto all'argomento e all'occasione, sono di alta dettatura e riflettono puntualmente un aspetto dell'attività dell'esule, al quale, come segretario ed epistolografo, la contessa ne aveva affidato la stesura. Sono anche l'ultima testimonianza della permanenza di Dante nel Casentino, presso i feudi dei conti Guidi.

Epistola XI

La lettera, tra le tre di Dante ricordate dal Villani (*Cronica*, IX, 136), fu scritta dopo la morte di papa Clemente V, in occasione del Conclave di Carpentras, dal quale doveva uscire eletto nel 1316 Giacomo di Cahors col nome di Giovanni XXII. Non è possibile fissarne con precisione la data, ma l'accenno, contenuto al par. 11, « al certame già cominciato » (« iam cepti certaminis ») permette di datarla ai primi giorni del Conclave (*maggio-giugno 1314*) e comunque non oltre il 14 luglio dello stesso anno quando nella sala del Conclave irruppero i guasconi armati al grido di « Moriantur cardinales italici; Volumus Papam, volumus Papam » e cacciarono gli elettori italiani, che avevano in progetto l'elezione di un vescovo di diocesi italiana. L'epistola muove dunque dalla speranza, non ancora delusa, in un'elezione che metta fine alla cattività avignonese e alla soggezione alla casa di Francia per iniziativa dei sei cardinali italiani ai quali è diretta particolarmente; e i possibili termini cronologici della sua redazione sono tanto ravvicinati quanto fu breve lo spazio di questa speranza. Sono trascorsi pochi anni dalla impresa di Arrigo, ma il suo fallimento determina un mutamento radicale di registri e di prospettiva: mentre le tre epistole precedenti sono segnate profondamente dalla gioiosa aspettazione di una rigenerazione politica e di una restaurazione della concordia civile, questa, dal suo esordio attinto alle *Lamentazioni* di Geremia all'accenno finale al fuoco « cui celi qui nunc sunt et terra sunt reservati », è tutta percorsa da un cupo profetismo apocalittico e da una speranza fondata esclusivamente su ragioni teologali. Tutta la lettera, infatti, travalica l'occasione storica, pur drammaticamente rivissuta, dell'elezione papale, per

fissarsi, con accenti profetici e sacrali più accesi che in ogni altra, nella proclamazione di un urgente e irrinunciabile rinnovamento spirituale della Chiesa. L'epistola, per la estrema ricchezza e complessità tematica e ideologica, non può essere ridotta in sintesi; qui si può solo constatare che tra tutte le lettere di Dante (e, più, tra tutti i luoghi delle « opere minori »), questa appare la più vicina alla temperie morale della *Commedia* e veramente all'altezza delle pagine più intense dell'invettiva e della speranza teologale del *Purgatorio* e del *Paradiso*; e anche quella in cui convergono, attraverso il filtro dell'interpretazione dantesca, le attese e gli appelli più autenticamente e drammaticamente religiosi del tempo. L'epistola dovette godere di vasta e profonda risonanza, in armonia anche col punto di vista nel quale il poeta si colloca, che è quello della interpretazione e della voce unanimi, al di là di ogni personale attesa politica e con l'occhio fisso in una visione escatologica della vicenda della *respublica christiana*. Fra gli echi più vicini e solenni sono quelli del Petrarca nella canzone *Spirto Gentil* e di Cola di Rienzo che nella lettera al cardinale Guy de Boulogne nel 1351 ne ricalca espressioni e concetti.

Epistola XII

Con questa epistola, sulla cui autenticità oggi non si avanzano più dubbi, Dante ringrazia il destinatario (un religioso, legato a lui da parentela) per le notizie che gli giungono, nelle lettere sue, di un comune nipote e di altri amici, di un'amnistia che gli consentirebbe il ritorno in Firenze; manifesta poi il suo rifiuto di valersi di questo provvedimento che lo costringerebbe a riconoscersi colpevole, dichiarando contemporaneamente il suo desiderio vivissimo di rientrare nella sua città, per qualunque altra via che non deroghi alla fama e all'onore. Gli elementi interni in base ai quali è possibile fissarne la datazione sono essenzialmente gli accenni all'esilio ormai trilustre e al provvedimento di amnistia che non può essere altro che quello del 19 maggio 1315 (quando ci fu un largo perdono da parte del Comune preoccupato di ridurre il numero degli avversari e di difendersi dalla minaccia ormai vicina di Uguccione della Faggiuola) e che avrebbe avuto la sua conclusione il 24 giugno nell'« offerta » degli sbandati a S. Giovanni. La lettera può quindi essere datata con sicura approssimazione *verso la fine del maggio 1315*. È questa la più celebre delle lettere dantesche, così intimamente legata all'uomo e al suo carattere da subire, nella mitologia del personaggio, una trasformazione da documento scritto in episodio di vita. Già utilizzata dal Boccaccio come documento dell'« animo alto e disdegnoso » del poeta, essa fu letta nell'età risorgimentale, che segna il culmine della sua for-

tuna, come ammonimento e conforto agli esuli politici, come un testo esemplare di dignità civile e di patriottismo. Nella sua brevità rigorosa, essa fornisce effettivamente un ritratto essenziale e di estrema sicurezza della personalità di Dante a quindici anni dall'esilio e in un momento in cui la fisionomia dell'uomo e del poeta già sembrano essersi precisate per una durata che va oltre il presente e le sue circostanze. In questo Dante che rifiuta di presentarsi nel « bel San Giovanni » come « candelotto del suo comune » (secondo le parole del Boccaccio) è presente la certezza sdegnosa, pagata a duro prezzo nell'esilio e nella fatica dello studio, di essere destinato, *se mai*, a ritornarvi con *altra voce* e con *altro vello* come motivo di gloria per la sua cittadinanza. Nel *corpus* dell'epistolario dantesco, questa lettera è singolare anche sotto l'aspetto formale. Condotta con alternanza sapiente di registri ora solenni ora umili, ora sdegnosi ora cordiali, bilanciata tra la comunicazione diretta in prima persona e quella indiretta e sublimante in terza, essa è per altro la lettera più libera dalle convenzioni proprie dello stile epistolare, priva di *auctoritates* e di citazioni, lasciando spazio unico ed esclusivo all'autorevolezza letteraria e umana del suo autore.

Epistola XIII

Alla singolarità, per ampiezza, forma e contenuto, della lettera a Cangrande rispetto alle altre dell'epistolario dantesco, s'accompagnano una tradizione manoscritta assai più ricca (e indipendente da quella delle altre epistole), testimonianze indirette frequenti nei commenti antichi (Jacopo della Lana, l'Ottimo, Guido da Pisa, Boccaccio, Filippo Villani) e il fatto di essere la più soggetta ai dubbi di autenticità proprio in anni recenti, quando ormai poche e irrilevanti sono le resistenze relative alle altre epistole. Essa si presenta distinta in due parti: la prima, dal primo paragrafo a quasi tutto il quarto (fino alle parole « itaque, formula consumata epistole »), si configura come una lettera dedicatoria nella quale l'autore, dopo aver tessuto l'elogio della magnificenza di Cangrande e aver manifestato la gratitudine del proprio animo, offre la dedica della terza cantica della *Commedia*, « que decoratur titulo Paradisi », al signore scaligero, come il dono più degno e conveniente a contraccambiare e conservare la sua amicizia; la seconda parte è condotta come un compendioso trattato introduttivo al *Paradiso*, illustrato negli elementi – *soggetto*, *forma* e *titolo* – nei quali la cantica terza differisce dal poema nella sua totalità e in quelli – *autore*, *fine* e *genere di filosofia* – che essa ha in comune col tutto. Conclude questa parte un commento particolareggiato al prologo della cantica, che bruscamente viene

interrotto e rinviato per le difficoltà materiali che al presente opprimono lo scrittore. Si tratta dunque di un *accessus ad auctorem* condotto seguendo i canoni convenzionali della scuola, che ci consente, almeno, di fissare correttamente il punto di vista secondo il quale la lettera è stata redatta e vuole essere letta e interpretata. La prima e fondamentale avvertenza del lettore, di fronte a un testo così complesso e discusso, sarà infatti di collocarsi fedelmente nella prospettiva dell'estensore dell'epistola, che non è propriamente quella dell'autore del poema né, tanto meno, quella del personaggio protagonista e testimone del viaggio o della visione, ma quella dell'esegeta che illustra l'opera al destinatario e ne indica i criteri d'interpretazione col sussidio delle definizioni retoriche, della *ratio* del discorso argomentante e della *auctoritas* delle citazioni che vanno da Platone, Aristotele, Orazio, Terenzio, Seneca alle fonti di più ampia responsabilità mistico-sacrale, dal Nuovo al Vecchio Testamento a Riccardo di S. Vittore a Bernardo ad Agostino, secondo un progetto di contaminazione teologico-sacrale dell'esegesi letteraria che è l'anima di tutta l'epistola e che è la ragione prima della sua inquietante ambiguità e della possibilità di decifrazioni diverse. Due esigenze opposte e complementari, al di là dell'occasione dedicatoria, sembrano muovere la redazione della lettera. La prima è volta a segnalare il carattere allegorico del poema e a definire il senso esatto da attribuire a questo carattere: l'allegoria del poema viene assimilata senza ombra di dubbio (come risulta soprattutto al par. 7) a quella che Dante nel *Convivio* (II, 1) chiama allegoria dei « teologi » distinguendola da quella « de li poeti » (o, se si vuole usare una terminologia non meno autorevole e autentica, all'allegoria figurale, alla « figura » dell'esegesi biblica). Questa assimilazione al modello mistico-spirituale implica, tra l'altro, una decisa rivalutazione del senso letterale e la sua identificazione col senso storico (*litteralis sive historialis* lo definisce appunto il testo della lettera), come annuncio di un evento prefigurante: tutta la *fabula* del poema si propone, nella convenzione che la istituisce, come evento reale. A questa esigenza, l'autore dell'epistola contrappone l'altra che sottolinea, con altrettanta energia, il carattere fittizio e letterario dell'opera, il *modus tractandi* « poeticus, fictivus... transumptivus ». L'epistola stabilisce dunque un'ambiguità sistematica tra finzione poetica e verità storica – profetica e rivelativa – dell'evento, in cui si riflette, con una fedeltà straordinariamente lucida e consapevole, l'ambiguità stessa in cui si colloca e consiste l'operazione letteraria della *Commedia*: essa impone un modello esegetico che solo a una lettura del poema pregiudizialmente e unilateralmente « profetica » o « mistica » può sembrare fuorviante e contrario a una sua corretta intelligenza.

La datazione dell'epistola, che solleva questioni strettamente legate al dibattito sull'autenticità, è incerta. Basti qui (poiché dell'una e dell'altro si dà notizia nelle note di commento) indicare i termini proposti nella discussione più aggiornata e recente, che vanno da un anno tra il 1312-1317 (1316 ca. secondo il Mazzoni, per il quale la lettera non è accompagnatoria del *Paradiso* compiuto, ma si limiterebbe ad annunciarne la dedicazione) e il 1319-20 (secondo il Nardi; ma per i primi quattro paragrafi da lui ritenuti i soli autentici).

I.

1 Reverendissimo in Christo patri dominorum suorum carissimo domino Nicholao miseratione celesti Ostiensi et Vallatrensi episcopo, Apostolice Sedis legato, necnon in Tuscia Romaniola et Marchia Tervisina et partibus circum adiacentibus paciario per sacrosanctam Ecclesiam ordinato [1], devotissimi filii A. [2] capitaneus Consilium et Universitas partis Alborum de Florentia semetipsos devotissime atque promptissime recommendant.

2 [1] Preceptis salutaribus moniti [3] et Apostolica pietate rogati, sacre vocis contextui, quem misistis post cara nobis consilia, respondemus. Et si negligentie sontes aut ignavie censeremur ob iniuriam tarditatis, citra iudicium discretio sancta vestra preponderet; et quantis qualibusque consiliis et responsis, observata sinceritate consortii, nostra Fraternitas decenter procedendo indigeat, et examinatis quae tangimus, ubi forte contra debitam celeritatem defecisse despicimur, ut affluentia vestre Benignitatis indulgeat deprecamur [4].

1. Papa Benedetto XI, succeduto a Bonifacio VIII nell'ottobre 1303, aveva sostituito il cardinale Niccolò degli Albertini da Prato « pacis conservatorem ac paciarium » per i luoghi indicati in questa *intitulatio* con Bolla del 31 gennaio 1304.

2. L'iniziale A., che designa il capitano del Consiglio della parte dei Bianchi, corrisponde al nome del conte Alessandro da Romena, secondo una notizia che ha la sua prima, autorevole fonte nella *Vita di Dante* e nella *Historia Florentina* di Leonardo Bruni, ma per la quale manca un'esplicita documentazione diplomatica. L'iniziale, in luogo del nome completo, risponde alle convenzioni epistolari secondo le quali nella *salutatio* doveva essere scritto per intero solo il nome del Papa: « Nomen papae ex integro debet poni in salutacione... quod non fit in aliis » (dal *Formularium de modo prosandi* di Baumgartenberger, cit. in Toynbee, p. 5); così pure la sola indicazione dell'ufficio (*capitaneus*) segue la norma di evitare qualun-

I.

Al reverendissimo padre in Cristo al più caro dei loro signori a messer Niccolò per misericordia celeste vescovo di Ostia e di Velletri, legato della Sede Apostolica, nonché ordinato dalla sacrosanta Chiesa [1] paciaro in Toscana Romagna e Marca Trivigiana e nelle parti circostanti, i devotissimi figli A. [2] capitano il Consiglio e l'Università della parte dei Bianchi di Firenze si raccomandano con somma devozione e zelo.

[1] Ammoniti da salutari precetti [3] e sollecitati dalla pietà Apostolica, rispondiamo al complesso delle sante parole, che mandaste dopo consultazioni a noi preziose. E se fossimo per l'ingiuria del ritardo giudicati colpevoli di negligenza o d'ignavia, la vostra santa discrezione penda maggiormente al di qua della condanna; e considerate quante e quali consultazioni e risposte occorrono, rispettando la lealtà della lega, alla nostra Fratellanza nel procedere convenientemente, ed esaminate queste cose cui accenniamo, qualora fossimo biasimati d'aver mancato alla debita rapidità, preghiamo che la sovrabbondante Benevolenza vostra ci sia indulgente [4].

que titolo (nel caso di Alessandro quello di *comes* o *dominus*) che suoni lode del mittente (come vuole Guido Faba al cap. VII della *Summa Dictaminis*).

3. È ripresa letteralmente l'introduzione al *Pater* nel canone della Messa: « Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati... ». È un primo caso, nel *corpus* delle epistole, di citazione d'origine liturgica: una fonte alquanto frequente e non ancora sufficientemente esplorata della retorica epistolare di Dante.

4. *Et... deprecamur*: tutto il lungo periodo, assai complesso e non privo di ambiguità sintattiche che hanno dato luogo a interpretazioni particolari e proposte di interpunzione diverse, rinvia implicitamente a una vicenda

3 [2] Ceu filii non ingrati litteras igitur pie vestre Paternitatis aspeximus, que totius nostri desiderii personantes exordia, subito mentes nostras tanta letitia perfuderunt, 4 quantam nemo valeret seu verbo seu cogitatione metiri. Nam quam, fere pre desiderio sompniantes [5], inhiabamus patrie sanitatem, vestrarum litterarum series plusquam semel sub 5 paterna monitione polluxit. Et ad quid aliud in civile bellum corruimus, quid aliud candida nostra signa petebant, et ad quid aliud enses et tela nostra rubebant [6], nisi ut qui civilia iura temeraria voluptate troncaverant et iugo pie legis [7] colla 6 submitterent et ad pacem patrie cogerentur? Quippe nostre intentionis cuspis legiptima de nervo quem tendebamus prorumpens, quietem solam et libertatem populi florentini pe- 7 tebat, petit [8], atque petet in posterum. Quod si tam gratissimo nobis beneficio vigilatis, et adversarios nostros, prout sancta conamina vestra voluerint, ad sulcos bone civilitatis intenditis remeare, quis vobis dignas grates persolvere [9] attentabit? Nec opis est nostre, pater, nec quicquid florentine gentis reperitur in terris [10]. Sed si qua celo est pietas que talia remuneranda prospiciat, illa vobis premia digna ferat, qui tante urbis misericordiam induistis et ad sedanda civium profana litigia festinatis.

di consultazioni e posizioni contrastanti in seno al *consortium* dei Bianchi prima che si potesse giungere a una risposta unanime e convinta alle richieste del paciaro. Di qui la *tarditas* e l'invocazione al cardinale che non l'imputi a colpa dei Bianchi e faccia prevalere (*preponderet*) nella bilancia il piatto della *discretio* comprensiva su quello della condanna.

5. È il desiderio della salute e della concordia di Firenze, così intenso e acuito dalla lontananza da occupare i sogni degli esuli. La stessa immagine per una situazione analoga in *V. E.*, II, 6: «in exilio tabescentes patriam tantum sompniando revisunt».

6. Il ms. reca un *rubeant*, mentre il contesto esige senza dubbio un imperfetto. Tutte le edizioni — a partire da una proposta di I. Del Lungo (*Dino Compagni e la sua Cronica*, Firenze, 1879-80, II, pp. 585-96) — emendano in *rubebant* (con la sola eccezione del Passerini). Il Mazzoni (*Ep.* cit., p. 23) sulla scorta del Novati (*Ep.* cit., p. 310, n. 60) accetta la correzione (per semplice inversione) in *ruebant*, sulla base anche di osservazioni contestuali, di fonti e di abitudini linguistiche del Dante latino (*Ep.* VI, § 5: «prius moriamur et in media arma ruamus») e volgare (*Inf.*, XX, 33-34; *Par.*, XXX, 82). L'espressione, comunque venga letta, si può

[2] Vedemmo adunque come figli non ingrati la lettera della pia Paternità vostra, che riecheggiando l'inizio di ogni nostro desiderio, colmò di subito le nostre menti di tanta gioia, quanta nessuno potrebbe misurare né con la parola né col pensiero. Infatti il contesto della vostra lettera più di una volta promette sotto il paterno ammonimento quella salute della patria che, quasi sognandola per il desiderio [5], bramavamo. E per che altro siam corsi nella guerra civile, che altro cercavano le nostre bianche insegne, e per che altro rosseggiavano [6] le spade e i dardi nostri, se non perché coloro che con temeraria voluttà troncarono i diritti civili e sottomettessero i colli al giogo della pia legge [7] e fossero costretti alla pace della patria? Anzi la freccia della nostra intenzione scoccando dalla corda che tendevamo era, è [8] e sarà in futuro diretta alla sola quiete e libertà del popolo fiorentino. Che se vegliate per un beneficio a noi graditissimo, e intendete ricondurre, come i vostri santi tentativi vorrebbero, nei solchi del buon ordinamento cittadino i nostri avversari, chi oserà sciogliervi degne grazie [9]? Non è di nostra capacità, padre, né di quanta gente fiorentina si trova in terra [10]. Ma se v'è in cielo pietà alcuna che guardi a tali cose da remunerare, arrechi essa degni premi a voi, che vi siete vestito di misericordia per sì grande città e v'affrettate a placare le controversie profane dei cittadini.

riferire senza difficoltà a scontri sanguinosi, quali quelli del Mugello nel 1302 e 1303, attestati dal Compagni e dal Villani. Il Pézard, attenuando la sanguinosità degli scontri, legge: «et quid... iubebant» (*Col senno... e con la spada*, in «L'Alighieri», 1969, pp. 3-13).

7. È lo «iugum libertatis» di *epist.* VI, § 2, 5.

8. Il ms. reca *petiit* (qui corretto in *petit* per evitare ripetizione e dare — col *petet* che segue — una scansione temporale coerente: passato, presente e futuro); volendo stare al codice, s'impone dopo *petebat* una pausa facendo di *petiit* una ripresa e un rafforzamento: *petebat*; *petiit, atque petet* (così Mazzoni, p. 24).

9. Questa espressione e tutto il passo che segue sono fittamente e spesso letteralmente contesti di luoghi virgiliani: «Grates persolvere dignas Non opis nostrae Dido nec quidquid ubique est Gentis Dardaniae [...] Di tibi [...] Praemia digna ferant» (*Aen.*, I, 600-5); «Di, si qua est coelo pietas quae talia curet, Persolvant grates dignas, et praemia reddant Debita» (II, 536-8).

10. L'anacoluto della proposizione è esemplato fedelmente sul luogo virgiliano sopra citato.

8 [3] Sane, cum per sancte religionis virum fratrem L.[11] civilitatis persuasorem et pacis premoniti atque requisiti sumus instanter pro vobis, quemadmodum et ipse vestre littere continebant, ut ab omni guerrarum[12] insultu cessaremus et usu, et nos ipsos in paternas manus vestras exhiberemus in totum, nos filii devotissimi vobis et pacis amatores et iusti, exuti iam gladiis, arbitrio spontanea et sincera voluntate subimus, ceu relatu prefati vestri nuntii fratris L. narrabitur, et per publica instrumenta solempniter celebrata liquebit[13].

9 [4] Idcirco pietati clementissime vestre filiali voce affectuosissime supplicamus quatenus illam diu exagitatam Florentiam[14] sopore tranquillitatis et pacis irrigare velitis, eiusque semper populum defensantes nos et qui[15] nostri sunt iuris, ut pius pater, commendatos habere; qui velut a patrie caritate[16] nunquam destitimus, sic de preceptorum vestrorum limitibus nunquam exorbitare intendimus, sed semper tam debite quam devote quibuscunque vestris obedire mandatis.

11. Manca ogni indizio per l'identificazione del personaggio e per fissare più precise circostanze della sua missione.

12. Il termine, d'origine germanica, era passato dal volgare al latino colloquiale e delle epistole.

13. L'epistola, dunque, si limita a comunicare ufficialmente la libera e sincera sottomissione dei Bianchi all'arbitrato di pace del cardinale; il testo delle deliberazioni (*publica instrumenta*) verrà trasmesso a parte.

[3] Certo, poiché siamo stati da voi ammoniti e insistentemente sollecitati per mezzo di un uomo di santa religione frate L. [11] consigliere di ordinamento cittadino e di pace, come anche la vostra stessa lettera diceva, a cessare da ogni assalto e azione di guerra [12], e rimetterci interamente nelle vostre paterne mani, noi figli a voi devotissimi e amanti della pace e giusti, spogli ormai delle spade, ci sottomettiamo di spontanea e sincera volontà al vostro arbitrio, come sarà narrato nella relazione del suddetto vostro messo frate L., e sarà dichiarato per pubblici atti debitamente rogati [13].

[4] Perciò con voce filiale supplichiamo con sommo affetto la clementissima pietà vostra di voler irrigare del sopore della tranquillità e della pace quella così a lungo agitata Firenze [14], e di avere raccomandati, come pio padre, noi che sempre ne difendiamo il popolo e quelli [15] che sono del nostro diritto: i quali come non desistemmo mai dalla carità di patria [16], così intendiamo non sconfinare mai dai limiti dei vostri ordini, ma obbedire sempre a ogni vostro comando tanto per dovere quanto per devozione.

14. È la Firenze di *Purg.*, VI, 149-51, « inferma/ che non può trovar posa in su le piume ».

15. Il ms. reca *que* (lezione adottata nell'ed. Mazzoni e Frugoni; e bisogna allora riferire il pronome non alle persone, ma a tutto quanto ad esse si riferisce e spetta in linea di diritto).

16. Cfr. *Inf.*, XIV, 1: « la carità del natio loco ».

II.

[Hanc epistolam scripsit Dantes Alagherii Oberto et Guidoni[1] comitibus de Romena post mortem Alexandri comitis de Romena patrui eorum condolens illis de obitu suo].

1 [1] Patruus vester Alexander, comes illustris, qui diebus proximis celestem unde venerat secundum spiritum[2] remeavit ad patriam, dominus meus erat et memoria eius usque quo sub tempore vivam dominabitur michi, quando magnificentia sua, que super astra nunc affluenter dignis premiis[3] muneratur, me sibi ab annosis temporibus sponte sua fecit esse subiectum. Hec equidem, cunctis aliis virtutibus comitata in illo, suum nomen pre titulis Ytalorum ereum illustrabat. 2 Et quid aliud heroica sua signa dicebant, nisi « scuticam vitiorum fugatricem ostendimus »[4]? Argenteas etenim scuticas in purpureo deferebat extrinsecus, et intrinsecus mentem in 3 amore virtutum vitia repellentem. Doleat ergo, doleat progenies maxima[5] Tuscanorum, que tanto viro fulgebat, et doleant omnes amici eius et subditi, quorum spem mors crudeliter verberavit[6]; inter quos ultimos me miserum dolere oportet, qui a patria pulsus et exul inmeritus[7] infortunia mea rependens continuo cara spe memet consolabar in illo.

4 [2] Sed quanquam, sensualibus amissis, doloris amaritudo incumbat, si considerentur intellectualia que supersunt, sane[8]

1. Oberto e Guido erano i due figli maggiori di Aghinolfo, fratello di Alessandro da Romena. La lettera è indirizzata ai nipoti del defunto poiché questi li aveva costituiti eredi, come risulta al § 2, 6: « vos instituit in heredes ».

2. L'espressione ricalca PAUL., *Rom.*, VIII, 4; *Gal.*, IV, 29.

3. Cfr. *Ep.* I, § 2, n. 9.

4. È l'*interpretatio* araldica che Dante dà dello stemma della casata di Alessandro (sferze d'argento in campo purpureo). Per le analogie sintattiche e lessicali, cfr. *Ep.* I, § 2, 5: « Et ad quid aliud...? ».

5. La casata dei conti Guidi, *maxima* tra le toscane perché la più potente e anche perché discendente da un conte Palatino.

6. Qui la lettera, nella condoglianza generica, fa cenno alle speranze riposte in Alessandro dal poeta e dagli altri esuli e riconferma che la morte

II.

[Dante Alighieri scrisse quest'epistola a Oberto e Guido [1] conti di Romena dopo la morte del loro zio Alessandro conte di Romena dolendosi con loro della sua dipartita].

[1] Vostro zio Alessandro, l'illustre conte, che nei giorni scorsi tornò alla patria celeste di dove in quanto all'anima [2] era venuto, era mio signore e la sua memoria sarà in me dominante finché io viva nel tempo, poiché la sua magnificenza, che ora è abbondantemente remunerata con degni premi [3] al di sopra degli astri, mi vincolò a sé da molti anni di sua spontanea volontà. Questa invero, associata in lui a tutte le altre virtù, rendeva illustre il suo nome scolpito nel bronzo per la gloria degli Italici. E che altro dicevano le sue eroiche insegne, se non «mostriamo la sferza fugatrice dei vizi» [4]? Portava infatti all'esterno sferze d'argento in campo purpureo, e all'interno un animo che nell'amore delle virtù scacciava i vizi. Si dolga dunque, si dolga la più grande casata [5] dei Toscani, che rifulgeva di sì grande uomo, e si dolgano tutti i suoi amici e sottoposti, la cui speranza la morte crudelmente flagellò [6]; fra i quali ultimi occorre che mi dolga io misero, che sbandito dalla patria ed esule immeritevole [7] ripensando alle mie sventure di continuo mi consolavo in lui con cara speranza.

[2] Ma benché, perduti i beni corporei, prema l'amarezza del dolore, certo [8], se si considerano i beni intellettuali che sopravvivono, una luce di dolce consolazione sorge agli occhi

di Alessandro dovette cadere prima della impresa della Lastra, dopo la quale l'accenno alle speranze sarebbe inspiegabile (e alquanto prima, quando ancora Dante non fa «parte per se stesso»).

7. È la prima definizione che Dante dà di sé come «exul immeritus», che ritornerà poi nell'*intitulatio* delle epistole III, V, VI e VII.

8. *Sane* è stato letto e tradotto comunemente come avverbio («certo», «certamente»); ma è persuasiva la proposta del Mazzoni (*Ep.* cit., p. 42) che lo legge come attributo di *mentis*, adducendo luoghi danteschi paralleli (per le sole epistole, cfr. VI, § 5, 21, «malesane mentis»).

5 mentis oculis[9] lux dulcis consolationis exoritur. Nam qui virtutem honorabat in terris, nunc a Virtutibus honoratur in celis; et qui Romane aule palatinus erat in Tuscia, nunc regie sempiterne[10] aulicus preelectus in superna Ierusalem 6 cum beatorum principibus gloriatur. Quapropter, carissimi domini mei, supplici exhortatione vos deprecor quatenus modice dolere velitis et sensualia postergare, nisi prout vobis exemplaria esse possunt; et quemadmodum ipse iustissimus bonorum sibi vos instituit in heredes, sic ipsi vos, tanquam proximiores ad illum, mores eius egregios induatis.

7 [3] Ego autem, preter hec, me vestrum vestre discretioni excuso de absentia lacrimosis exequiis; quia nec negligentia neve ingratitudo me tenuit, sed inopina paupertas quam fecit 8 exilium. Hec etenim[11], velut effera persecutrix, equis armisque vacantem iam sue captivitatis me detrusit in antrum, et nitentem cunctis exsurgere viribus, hucusque prevalens, impia retinere molitur[12].

9. Gli «occhi della mente» è metafora, come spesso quelle derivanti dalla fusione di sensi esterni e interni, d'origine biblica, che ritorna in più luoghi del Dante latino e volgare.

10. *Romane aule... sempiterne*: il fondatore della casa era stato creato conte Palatino dall'imperatore Ottone I, come attesta il Villani (IV, 1); *Aula* designava propriamente la residenza dei conti, *regia* quella dei re, *palatium* quella dell'imperatore. Per l'estensione del termine al Paradiso (*regie sempiterne*), che è per altro subito integrata da termini scritturali (*superna Ierusalem*), cfr. *Par.*, XXV, 42: «nell'aula più segreta co' suoi conti».

della mente[9]. Infatti chi onorava la virtù in terra, ora è onorato in cielo dalle Virtù; e chi era conte palatino della Corte romana in Toscana, ora eletto membro della reggia eterna[10] nella Gerusalemme celeste si gloria con i principi dei beati. E perciò, miei signori carissimi, vi prego con supplichevole esortazione di volervi dolere moderatamente e posporre le cose corporee, se non in quanto possono esservi d'esempio; e come quel giustissimo v'istituì eredi dei suoi averi, così voi, in quanto suoi parenti più prossimi, vi rivestiate dei suoi egregi costumi.

[3] Inoltre mi scuso come vostro presso la vostra discrezione dell'assenza dalle lagrimose esequie; perché non mi trattenne negligenza né ingratitudine, ma l'inopinata povertà che l'esilio ha arrecato. Questa infatti[11], come crudele persecutrice, ha cacciato ormai nell'antro della sua prigionia me che son privo di cavalli e d'armi, e che mi sforzo di levarmi con tutte le forze, e finora prevalendo, l'empia s'adopera di tenermi[12].

11. Il Mazzoni (*Ep.* cit., p. 43) legge *etiam* (secondo la lezione certa del codice). La correzione in *etenim* è congetturale e motivata da ragioni di senso. Ma se si intende l'*etiam* del codice con valore di « ancora, tuttavia » (malgrado gli sforzi di Dante per liberarsene la povertà tuttavia lo preme) se ne ricava un significato coerente.

12. È il tema dell'esilio e della povertà, fermato nella cruda realtà dei primi anni, press'a poco contemporaneamente al celebre passo del *Convivio* (I, 3); per le epistole, cfr. *Ep.* XIII, § 32, 88.

III.

1 Exulanti Pistoriensi Florentinus exul inmeritus per tempora diuturna salutem et perpetue caritatis ardorem.

2 [1] Eructuavit[1] incendium tue dilectionis verbum confidentie vehementis ad me, in quo consuluisti, carissime, utrum de passione in passionem possit anima transformari: de passione in passionem dico secundum eandem potentiam[2] et obiecta diversa numero sed non specie; quod quamvis ex ore tuo iustius[3] prodire debuerat, nichilominus me illius auctorem facere voluisti, ut in declaratione rei nimium dubitate titulum mei nominis ampliares. 3 Hoc etenim, cum cognitum, quam acceptum quamque gratum extiterit, absque importuna diminutione verba non caperent: ideo, causa conticentie huius inspecta, ipse quod non exprimitur metiaris.

4 [2] Redditur, ecce, sermo Calliopeus[4] inferius, quo sententialiter canitur, quanquam transumptive[5] more poetico signetur intentum, amorem huius posse torpescere atque denique interire, nec non huius, quod corruptio unius generatio sit alterius[6], in anima reformari.

5 [3] Et fides huius, quanquam sit ab experientia persuasum, ratione potest et auctoritate[7] muniri. Omnis namque potentia que post corruptionem unius actus non deperit, naturaliter reservatur in alium: ergo potentie sensitive, ma-

1. *Salmo* XLIV, 2: « Eructavit cor meum verbum bonum ». *Eructuo* ed *eructo*, sono entrambi usati e nello stesso significato, come attesta Dante stesso nel *V. E.* (I, XI, 5; II, IV, 2).

2. Secondo un'identica « potenza », in senso aristotelico, come conferma anche il riferimento, più oltre, all'*actus*. Cfr. *Conv.*, II, VIII, 5.

3. Forse un accenno implicito alla qualità di giureconsulto di Cino.

4. Cioè il sonetto che seguiva la lettera. Calliope, divinità del canto, sta per le nove Muse. Cfr. *Purg.*, I, 9-12.

III.

All'esule Pistoiese l'immeritevole esule fiorentino salute e ardore di perpetuo amore per lunghissimo tempo.

[1] L'incendio del tuo affetto sprigionò [1] parole di veemente fiducia in me, nelle quali, o carissimo, mi consultasti se l'anima possa passare di passione in passione: dico di passione in passione con la stessa potenza [2] e per obietti diversi di numero ma non di specie; e benché ciò sarebbe dovuto più giustamente uscire dalla tua bocca [3], nondimeno volesti farmene autore, per accrescere l'onore del mio nome con la spiegazione di cosa assai dubbia. Le parole infatti non conterrebbero senza sconveniente menomazione quanto accetto e quanto gradito sia stato ciò, una volta saputo; quindi, considerata la causa di tale reticenza, misurerai tu stesso ciò che non è espresso.

[2] Si risponde, ecco, più sotto con un discorso calliopeo [4], in cui si canta sentenziosamente, benché l'intento sia esposto in modo transuntivo [5] secondo il costume poetico, che l'amore di questo può affievolirsi e infine spegnersi, e di quello riformarsi nell'anima, poiché la corruzione dell'uno è generazione dell'altro [6].

[3] E la fede in ciò, benché sia dimostrato dall'esperienza, può essere confermata dalla ragione e dall'autorità [7]. Ogni potenza infatti che non finisce dopo la cessazione di un atto, è naturalmente conservata per un altro: ora le potenze sensitive, permanendo l'organo, non finiscono per la cessazione

5. *Transumptio* è termine tecnico per indicare il discorso figurato, proprio del linguaggio poetico; ritorna, a proposito della *forma tractandi* della *Commedia*, in *Ep.* XIII, § 9, 27.

6. È proposizione di Aristotele, *De generatione et corruptione*, I, 3.

7. Dalla ragione, cioè dalla argomentazione dimostrativa in questo paragrafo; dalla *auctoritas* di Ovidio nel successivo (oltre che, come risulta dalla concessiva *quanquam sit persuasum*, dalla umana e condivisa esperienza).

nente organo, per corruptionem unius actus non depereunt, et naturaliter reservantur in alium; cum igitur potentia concupiscibilis, que sedes amoris est, sit potentia sensitiva, manifestum est quod post corruptionem unius passionis qua
6 in actum reducitur, in alium reservatur. Maior et minor propositio sillogismi, quarum facilis patet introitus, tue diligentie relinquantur probande [8].

7 [4] Auctoritatem vero Nasonis, quarto De Rerum Transformatione, que directe atque ad litteram propositum respicit, superest ut intueare; scilicet ubi ait, et quidem [9] in fabula trium sororum contemtricium [10] in semine Semeles, ad Solem loquens, qui nymphis aliis derelictis atque neglectis in quas prius exarserat, noviter Leucothoen [11] diligebat: « Quid nunc, Yperione nate », et reliqua.

8 [5] Sub hoc, frater carissime, ad prudentiam [12], qua contra Rhamnusie [13] spicula sis patiens, te exhortor. Perlege, deprecor, Fortuitorum Remedia [14], que ab inclitissimo phylosophorum Seneca nobis velut a patre filiis ministrantur, et illud de memoria sane [15] tua non defluat: « Si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat diligeret » [16].

8. In questo interrompersi dell'argomentazione, che lascia alla diligenza dell'amico la dimostrazione della maggiore e della minore del sillogismo, trapela un atteggiamento di cordiale ma sostanziale distacco dalla problematica di Cino (almeno per i termini nei quali gli viene prospettata), che richiama l'analoga disposizione d'animo del sonetto dantesco *Io mi credea*, cronologicamente prossimo alla corrispondenza poetica che ha motivato quest'epistola.

9. Mazzoni, p. 58: « scilicet ubi *tradit autor et equidem* » (accolto nell'ediz. Frugoni). Il codice ha un *subtraxit aut equidem* che non dà senso ed è stato quindi soggetto a diverse lezioni congetturali, delle quali questa, proposta dal Mazzoni, appare la più vicina alla tradizione diplomatica.

10. Mazzoni, p. 59 (e Frugoni): *contentricum*, secondo la lezione del codice. Il termine in Ovidio, *Metam.*, I, 161 e in Stazio, *Theb.*, XII, 185. Le Minyadi disprezzarono le feste di Bacco, figlio di Semele, e furono da lui trasformate in pipistrelli.

11. Leucotoe, amata da Apollo (il sole) che dimenticò per lei tutte le altre ninfe (*Metam.*, IV, 192 segg.).

di un solo atto, e sono naturalmente conservate per un altro; poiché dunque la potenza concupiscibile, che è sede dell'amore, è una potenza sensitiva, è manifesto che dopo la cessazione di una passione dalla quale è tradotta in atto, è conservata per un altro. La proposizione maggiore e la minore del sillogismo, il cui accesso appare agevole, son lasciate da dimostrare alla tua diligenza [8].

[4] Rimane poi da prestare attenzione all'autorità di Nasone, nel quarto delle *Metamorfosi*, la quale riguarda direttamente e letteralmente il nostro proposito; dove cioè, e precisamente [9] nella favola delle tre sorelle spregiatrici [10] del figlio di Semele, l'autore parlando al Sole, che abbandonate e neglette le altre ninfe per le quali era arso prima, amava ora Leucotoe [11], dice: «Che ora, figlio d'Iperione?», e il seguito.

[5] Inoltre, fratello carissimo, ti esorto alla pazienza [12], per sopportare i dardi della Ramnusia [13]. Leggi, ti prego, i *Rimedi delle cose fortuite* [14], che ci sono largiti come da padre ai figli dal più insigne dei filosofi Seneca, e non sfugga dalla tua memoria [15] il detto: «Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò ch'è suo» [16].

12. Il ms. ha un *prootentiam* che non dà senso e per esso sono state proposte varie lezioni: *potentiam, patientiam, prudentiam* (accettata dal MAZZONI, p. 60). Riferirsi alla prudenza significa riferirsi alla «conduttrice delle morali virtù» (*Conv.*, IV, XVII, 8) e a una virtù ben degna e propria dell'età matura (*Conv.*, IV, XXVII, 5) e quindi opportunamente richiamata in questo appello conclusivo a Cino che invita l'amico, al di là della mutevole vicenda delle passioni, a farsi «tetragono ai colpi di ventura» e lo esorta, liquidata ormai la questione di psicologia amorosa della prima parte, a veder nell'avversità dell'esilio un segno di privilegio, la certezza di non appartenere al «mondo», secondo l'avvertimento evangelico che chiude la lettera.

13. È la dea Nemesi, così denominata da Ramnunte nell'Attica dov'era un tempio a lei dedicato.

14. È il *Liber ad Galionem de Remediis Fortuitorum* di Martino Dumiense (m. 580 ca.) arcivescovo di Braga. L'opera era comunemente attribuita a Seneca; così anche Dante, qui e in *Mon.*, II, v, 3.

15. MAZZONI, p. 62 (e Frugoni): *sana* (in conformità col ms.), riferito quindi a *memoria*, come in *epist.* II, § 2, 4, a *mens*.

16. *Iohann.* XV, 19.

IV.

[Scribit Dantes domino Moroello marchioni Malaspine].

1 [1] Ne lateant dominum vincula [1] servi sui, quam affectus gratuitas [2] dominantis, et ne alia relata pro aliis, que falsarum oppinionum seminaria frequentius esse solent, negligentem predicent carceratum, ad conspectum Magnificentie [3] vestre presentis oraculi seriem [4] placuit destinare.

2 [2] Igitur michi a limine suspirate postea curie [5] separato, in qua, velut sepe sub admiratione vidistis, fas fuit sequi libertatis officia, cum primum pedes iuxta Sarni [6] duenta securus et incautus defigerem, subito heu! mulier, ceu fulgur descendens [7], apparuit, nescio quomodo, meis auspitiis undique moribus et forma conformis. 3 O quam in eius apparitione obstupui! Sed stupor [8] subsequentis tonitrui terrore cessavit. Nam sicut diurnis coruscationibus illico succedunt tonitrua, sic inspecta flamma pulcritudinis huius Amor terribilis et imperiosus me tenuit, atque hic ferox, tanquam dominus pulsus a patria post longum exilium sola in sua

1. Questi *vincula* possono essere interpretati come i vincoli di devozione che legano il mittente al signore, o come le catene d'amore dalle quali più sotto Dante si dichiarerà avvinto. Alla prima interpretazione s'oppone il *carceratum* che segue a breve distanza e che, riferendosi ai *vincula*, sembra iperbole eccessiva a designare la devozione signorile. La seconda interpretazione elimina la difficoltà e trova inoltre una conferma testuale interna nei legami d'Amore (*ligavit*) di cui si parla più oltre; e conferma esterna nella figura topica dei *vincula* come effetti della passione amorosa e nell'immagine analoga della canzone al v. 82: « una catena il serra ».

2. Il codice ha *gratuitatis* variamente corretto dagli editori. La lezione *gratuitas* può significare il carattere disinteressato della devozione (Dante è ormai lontano dalla corte) o la forza spontanea della passione amorosa, secondo il senso che si dà ai *vincula*; cfr. *Ep.* IX, 2.

3. È titolo onorifico, che ritorna nell'*Ep.* VII per Arrigo e nella XIII per Cangrande.

IV.

[Dante scrive a messer Moroello marchese di Malaspina].

[1] Affinché al signore non siano occulte le catene [1] del suo servo, come la spontaneità [2] dell'amore che lo domina, e affinché cose riferite invece di altre, le quali troppo di frequente son solite essere semenzai di false opinioni, non definiscano negligente il prigioniero, piacque indirizzare al cospetto della Magnificenza [3] vostra la stesura della presente lettera [4].

[2] A me dunque allontanatomi dal limitare della corte [5] poi sospirata, nella quale, come spesso vedeste con meraviglia, fu lecito adempiere uffici d'uomo libero, appena calcai i piedi noncurante e incauto presso le correnti del Sarno [6], di repente ahimè!, non so come, apparve, quale fulmine che discende [7], una donna, in tutto conforme ai miei voti per costumi e aspetto. O come rimasi stupefatto alla sua apparizione! Ma lo stupore [8] cessò per il terrore del tuono che seguì. Infatti come ai baleni diurni seguono subito tuoni, così appena vista la fiamma di questa bellezza l'Amore terribile e imperioso mi occupò, e questo feroce, come un signore

4. *Series* è tecnicismo che designa originariamente un insieme di segni grafici; *oraculum* per lettera era usato comunemente nel linguaggio dei dettatori; « oraculi seriem » si riferisce quindi a una sola, questa, epistola; cfr. « litterarum series » in *Ep.* I, § 2, 4.

5. *Curia* è qui usato non in senso assoluto (come la Curia cioè dell'imperatore) ma designa (come in *V. E.*, I, XVIII, 5) una corte feudale, quella dei Malaspina, da poco lasciata e già « sospirata »; e celebrata, poi, nel passo di *Purg.*, VIII, vv. 112 segg.

6. *Sarnus* è il nome col quale Dante designa l'Arno nei suoi scritti latini (il nome indica in VIRGILIO, *Aen.*, VII, 738, un fiume della Campania).

7. L'immagine, che ha antecedenti virgiliani (*Aen.*, VIII, 524) e scritturali (*Luc.*, X, 18) è ricorrente nel linguaggio dantesco: *Ep.* X, § 4, 11; *Purg.*, IX, 29; XII, 26-27; XIV, 131; XXXII, 109-110; *Par.*, I, 92-93; 133-34; XVIII, 35-36; XXV, 80-81; e nella stessa canzone che seguiva, ai vv. 65-66: « mercé del fiero lume/ che folgorando fa via alla morte ».

8. « Uno stordimento d'animo per grandi e meravigliose cose vedere o udire e per alcun modo sentire », secondo la definizione di *Conv.*, IV, 25; cfr. anche *Amor da che convien*, v. 57.

repatrians [9], quicquid eius contrarium fuerat intra me, vel
4 occidit vel expulit vel ligavit. Occidit ergo propositum illud laudabile quo a mulieribus suisque cantibus [10] abstinebam; ac meditationes assiduas, quibus tam celestia quam terrestria intuebar [11], quasi suspectas, impie relegavit; et denique, ne contra se amplius anima rebellaret, liberum meum ligavit arbitrium, ut non quo ego, sed quo ille vult, me verti oporteat.
5 Regnat itaque Amor in me, nulla refragante virtute [12]; qualiterque me regat, inferius extra sinum presentium requiratis.

9. Amore ritorna dunque nella sua patria, il cuore di Dante, come a sua propria stanza; ma è « terribilis et imperiosus », non coincide più con l'amore stilnovistico di cui scriveva il primo Guido: « Al cor gentil rempaira sempre amore ».

scacciato dalla patria che torni nella propria terra [9] dopo un lungo esilio, ogni cosa che entro di me gli era stata contraria, o uccise o sbandì o incatenò. Uccise dunque quel lodevole proposito per cui m'astenevo dalle donne e dai loro canti [10]: ed empiamente sbandì, come sospette, le assidue meditazioni, con cui indagavo tanto le cose celesti quanto le terrestri [11]; e infine, affinché l'anima non si ribellasse più contro di lui, incatenò il mio libero arbitrio, sicché devo volgermi non dove io, ma dove lui vuole. Amore regna pertanto in me, non opponendosi alcuna virtù [12]; e in qual modo mi domini, cercate più sotto, fuori dell'ambito di questa lettera.

10. Forse non è estranea un'allusione alle Sirene e ai loro canti.
11. Cfr. *Ep.* XII, § 4, 9.
12. Cfr. *Amor da che convien*, v. 3: « e mostri me d'ogni virtute spento ».

V.

1 Universis et singulis Ytalie Regibus [1] et Senatoribus alme Urbis nec non Ducibus Marchionibus Comitibus atque Populis, humilis ytalus Dantes Alagherii florentinus et exul inmeritus orat pacem.

2 [1] « Ecce nunc tempus acceptabile » [2], quo signa surgunt consolationis et pacis. Nam dies nova splendescit ab ortu auroram demonstrans, que iam tenebras diuturne calamitatis attenuat; iamque aure orientales crebrescunt [3]; rutilat celum in labiis suis [4], et auspitia gentium blanda serenitate confortat. 3 Et nos gaudium expectatum videbimus, qui diu pernoctitavimus in deserto, quoniam Titan [5] exorietur pacificus, et iustitia, sine sole quasi eliotropium [6] hebetata, cum primum iubar ille vibraverit, revirescet. Saturabuntur omnes qui esuriunt et sitiunt iustitiam [7] in lumine radiorum eius, et confundentur qui diligunt iniquitatem [8] a facie coruscantis. 4 Arrexit namque aures misericordes Leo fortis de tribu Iuda [9]; atque ullulatum universalis captivitatis [10] miserans, Moysen alium suscitavit qui de gravaminibus Egiptiorum populum suum eripiet, ad terram lacte ac melle manantem [11] perducens.

5 [2] Letare iam nunc miseranda Ytalia etiam Saracenis, que statim invidiosa [12] per orbem videberis, quia sponsus tuus, mundi solatium et gloria plebis tue [13], clementissimus Henricus, divus et Augustus et Cesar, ad nuptias properat.

1. Federico II d'Aragona re di Sicilia e Roberto d'Angiò re di Napoli.
2. PAUL., II *Cor.*, VI, 2.
3. « crebrescunt optatae aurae », *Aen.*, III, 530.
4. *Matth.*, XVI, 3 « rutilat enim triste coelum ».
5. Nella *Ep.* VII l'imperatore sarà definito « Titan preoptatus ».
6. L'*heliotropium*, pietra preziosa del lapidario medievale, dotata di virtù magiche che non potevano esplicarsi in assenza del sole (« sine sole... hebetata »). Tra queste proprietà Dante ricorda quella di rendere invisibili, in *Inf.*, XXIV, 93: « senza sperar pertugio o elitropia ». Altri leggono un riferimento al fiore dell'eliotropio o girasole, essendo la forma al maschile riferita comunemente al fiore, quella al femminile alla pietra (cfr. ISIDORO, *Etym.*, XVI, VII, 12; MAZZONI, p. 106).
7. È citazione dalle beatitudini evangeliche. Cfr. *Matth.*, V, 6.

V.

A tutti i Re d'Italia[1] e ai Senatori della Città santa e ai Duchi Marchesi Conti e Popoli, l'umile italiano Dante Alighieri fiorentino ed esule immeritevole invoca pace.

[1] « Ecco ora il tempo propizio »[2], in cui sorgono i segni della consolazione e della pace. Infatti splende un nuovo giorno che dal sorgere mostra l'aurora. La quale già dirada le tenebre della lunga calamità; e già s'intensificano i venti orientali[3]; rosseggia il cielo all'orizzonte[4], e con la dolce serenità conforta le speranze delle genti. Vedremo anche noi, che pernottammo a lungo nel deserto, vedremo l'attesa gioia, poiché sorgerà il Titano[5] pacificatore, e la giustizia, resa opaca come elitropia[6] senza sole, quando esso avrà dardeggiato il primo raggio, splenderà di nuovo. Tutti quelli che hanno fame e sete di giustizia[7] si sazieranno alla luce dei suoi raggi, e quelli che amano l'iniquità[8] saranno confusi dallo sfolgorio del volto. Rizzò infatti le orecchie pietose il forte Leone della tribù di Giuda[9]: e avendo misericordia del grido dell'universale schiavitù[10], ha suscitato un altro Mosè che libererà il suo popolo dall'oppressione degli Egizi, conducendolo alla terra stillante latte e miele[11].

[2] Rallegrati ormai o Italia degna di pietà anche da parte dei Saraceni, che presto parrai invidiata[12] nel mondo, perché lo sposo tuo, conforto del mondo e gloria del tuo popolo[13], il clementissimo Enrico, divo e Augusto e Cesare

8. *Ps.* X, 6.
9. *Apoc.*, V, 5. È simbolo biblico della divinità, invincibile e misericordiosa.
10. È il tema della cattività babilonese degli Ebrei, alla quale sono paragonate ora le condizioni dell'Italia, ora degli esuli in particolare, che spesso ritornerà nelle epistole politiche insieme con le reminiscenze del suo profeta e cantore Geremia.
11. *Deut.*, VI, 3, dove si dice della terra promessa.
12. Con valore passivo.
13. Sono le ultime parole del cantico che Simeone rivolge a Gesù presentato al tempio. Cfr. *Luc.*, II, 32.

6 Exsicca lacrimas et meroris vestigia dele, pulcerrima, nam prope est qui liberabit te de carcere impiorum; qui percutiens malignantes in ore gladii [14] perdet eos, et vineam suam aliis locabit agricolis [15] qui fructum iustitie reddant in tempore messis [16].

7 [3] Sed an non miserebitur cuiquam? Ymo ignoscet omnibus misericordiam implorantibus, cum sit Cesar et maiestas 8 eius de Fonte defluat pietatis [17]. Huius iudicium omnem severitatem abhorret, et semper citra medium plectens, ultra 9 medium premiando se figit. Anne propterea nequam hominum applaudet audacias, et initis presumptionum pocula 10 propinabit? Absit, quoniam Augustus est [18]. Et si Augustus, nonne relapsorum facinora vindicabit, et usque in Thessaliam persequetur, Thessaliam, inquam, finalis deletionis [19]?

11 [4] Pone, sanguis Longobardorum [20], coadductam barbariem; et si qui de Troyanorum Latinorumque semine superest [21], illi cede, ne cum sublimis aquila fulguris instar descendens [22], adfuerit, abiectos videat pullos eius, et prolis 12 proprie locum corvulis occupatum. Eya, facite, Scandinavie soboles [23], ut cuius merito trepidatis adventum, quod ex 13 vobis est presentiam sitiatis. Nec seducat alludens cupiditas, more Sirenum nescio qua dulcedine vigiliam rationis morti- 14 ficans. Preoccupetis faciem eius in confessione subiectionis, et

14. « percutere in ore gladii » è formula comune del Vecchio Testamento.

15. *Matth.*, XXI, 41.

16. Tutto il paragrafo è fitto di elementi scritturali volti a celebrare in un'aura di sacralità provvidenziale l'avvento dell'imperatore che è anche designato, con sapiente equilibrio, coi termini della tradizione storica (*divus... Caesar*) e delle convenzioni ufficiali del titolo imperiale (*Augustus*). Il movimento più appassionato è però rivolto all'Italia, che è qui direttamente invocata con un'apostrofe che rinvia a quella di *Purg.*, VI, 76 segg., intensificata dalla reminiscenza mistica del *Cantico dei cantici*: « sponsus tuus... ad nuptias properat ».

17. Cfr. *Mon.*, II, v, 40-42: « scriptum est, Romanum imperium de fonte nascitur pietatis » e *Par.*, XIX, 13.

18. Il titolo ufficiale di Augusto richiama l'autorità e la potenza imperiale, come quello, subito sopra, di Cesare la nozione tradizionale del « perdono di Cesare » e della clemenza. In questo passo l'epistola sviluppa il significato dei due nomi anticipati nel par. precedente.

s'affretta alle nozze. Asciuga le lagrime e cancella le vestigia del dolore, o bellissima, ché è vicino chi ti libererà dal carcere degli empi; il quale colpendo di spada [14] i malvagi li distruggerà, e locherà la sua vigna ad altri coltivatori [15] che rendano il frutto di giustizia al tempo della messe [16].

[3] Ma non avrà pietà di nessuno? Anzi perdonerà a tutti quelli che implorano misericordia, poiché è Cesare e la sua maestà sgorga dalla Fonte di pietà [17]. Il suo giudizio aborre da ogni severità, e si pone al di qua del mezzo nel punire, al di là nel premiare. Plaudirà perciò alle sfrenatezze degli iniqui, e verserà da bere alle temerità della presunzione? No, perché è Augusto [18]. E se è Augusto, non castigherà i misfatti dei pervicaci, e non li perseguiterà fino in Tessaglia, nella Tessaglia, dico, della distruzione finale [19]?

[4] Deponi, o progenie dei Longobardi [20], la barbarie accumulata; e se rimane qualche cosa del seme dei Troiani e dei Latini [21], cedile, affinché quando la sublime aquila discendendo come folgore [22] verrà, non veda scacciati i suoi piccoli e il posto della sua prole occupato da corbicini. Su, stirpe di Scandinavia [23], fate in modo da desiderare, poiché sta in voi, la presenza di quello il cui arrivo meritatamente temete. Né vi seduca l'illusoria cupidigia, annullando la vigilanza della ragione con non so qual dolcezza secondo il costume delle Sirene. Presentatevi a lui in confessione di

19. A Farsalo, in Tessaglia, nel 48 a. C. l'esercito di Cesare distrusse quello di Pompeo: « e Farsaglia percosse/ sì ch'al Nil caldo si sentì del duolo » (*Par.*, VI, 65-66).

20. I Lombardi, che si facevano risalire allo stanziamento nell'Italia settentrionale dei Longobardi, portatori di una lontana barbarie che ora pare riaddensarsi (*coadductam*) per la diffidenza verso l'imperatore che sta per giungere.

21. È la « semente santa » dei romani che si stabilirono su queste terre dopo la conquista della Gallia Cisalpina. L'espressione è assai vicina, nella immagine, nel lessico e nel movimento sintattico, a *Inf.*, XV, 74 segg.: « e non tocchin la pianta,/ s'alcuna sorge ancora in lor letame,/ in cui riviva la semente santa/ di quei roman... ».

22. *Ep.* IV, § 2, 2.

23. I longobardi si facevano discendere dagli Scandinavi, cfr. PAOLO DIACONO, *Historia Langobardorum*, I, 1.

in psalterio penitentie iubiletis, considerantes quia « potestati resistens Dei ordinationi resistit »[24]; et qui divine ordinationi repugnat, voluntati omnipotentie coequali recalcitrat; et « durum est contra stimulum calcitrare »[25].

15 [5] Vos autem qui lugetis oppressi « animum sublevate, quoniam prope est vestra salus »[26]. Assumite rastrum bone humilitatis, atque glebis exuste animositatis occatis, agellum sternite mentis vestre, ne forte celestis imber, sementem vestram ante iactum preveniens, in vacuum de altissimo 16 cadat[27]. Non resiliat gratia Dei ex vobis tanquam ros quotidianus ex lapide; sed velut fecunda vallis concipite ac viride germinetis, viride dico fructiferum vere pacis; qua quidem viriditate vestra terra vernante, novus agricola Romanorum consilii sui boves ad aratrum affectuosius et confidentius 17 coniugabit. Parcite, parcite iam ex nunc, o carissimi, qui mecum iniuriam passi estis[28], ut Hectoreus pastor vos oves de ovili suo cognoscat[29]; cui etsi animadversio temporalis divinitus est indulta, tamen, ut eius bonitatem redoleat a quo velut a puncto biffurcatur Petri Cesarisque potestas[30], voluptuose familiam suam corrigit, sed ei voluptuosius miseretur[31].

18 [6] Itaque, si culpa vetus[32] non obest, que plerunque supinatur ut coluber et vertitur in se ipsam, hinc utrique[33] potestis advertere, pacem unicuique preparari, et insperate 19 letitie iam primitias degustare. Evigilate igitur omnes et

24. *Rom.*, XIII, 2. Perché l'autorità imperiale deriva da Dio, come ogni autorità, che ha in Dio il suo fondamento.

25. *Atti*, IX, 5.

26. *Luc.*, XXI, 28; *Rom.*, XIII, 11. Sono citazioni che richiamano la liturgia dell'Avvento, che è il registro sacrale dominante per questa lettera che annuncia la venuta di Arrigo.

27. *II Cor.*, VI, 1.

28. I compagni del poeta, *exul inmeritus*, come lui vittime di ingiusta condanna.

29. La bontà dell'imperatore (della stirpe di Ettore, dei troiani, cioè romano) è qui delineata sulla figura evangelica del buon pastore.

sudditanza, e giubilate nel salterio della penitenza, considerando che « chi resiste alla potestà resiste al comandamento di Dio »[24]; e chi resiste al comandamento di Dio, calcitra contro una volontà eguale all'onnipotenza; ed « è duro calcitrare contro il pungolo »[25].

[5] E voi che piangete oppressi « sollevate l'animo, perché è vicina la vostra salvezza »[26]. Prendete il rastrello della buona umiltà, e spezzate le zolle della riarsa faziosità, spianate il campicello della vostra mente, affinché la pioggia celeste, prevenendo la vostra semina, non cada per avventura invano dall'alto[27]. Non si ritragga da voi la grazia di Dio come la rugiada mattutina dalla pietra; ma come valle feconda concepite e germinate il verde, il verde dico fruttifero di vera pace; e abbellendosi di questa verdura la vostra terra, il nuovo coltivatore dei Romani aggiogherà all'aratro con maggiore affetto e fiducia i buoi della sua saggezza. O carissimi, che patiste con me ingiuria[28], perdonate già da ora, perché vi conosca come pecore del suo ovile l'ettoreo pastore[29]; il quale benché gli sia stato concesso da Dio il castigo temporale, tuttavia per specchiare la bontà di quello da cui come da un punto si biforca la potestà di Pietro e di Cesare[30], punisce volentieri la sua famiglia, ma più volentieri la commisera[31].

[6] Pertanto, se non s'oppone l'antica colpa[32], che per lo più s'arrovescia come serpe e si volge contro se stessa, gli uni e gli altri[33] potete di qui comprendere che la pace si prepara per ognuno, e degustare già le primizie di una gioia

30. Si afferma insieme l'unica fonte e la netta distinzione (« a puncto biffurcatur ») delle due autorità.

31. Perché la maestà dell'imperatore sgorga « de fonte... pietatis »; cfr. § 3 e n. 17.

32. Si accenna alla colpa originale, intesa qui come superbia che è fonte di ogni ribellione e della disobbedienza come « trapassar del segno » (cfr. *Par.*, XXVI, 117; il Toynbee, seguito dagli altri commentatori, intende « invidia »).

33. I ribelli e oppressori come i fedeli e oppressi.

assurgite regi vestro, incole Latiales [34], non solum sibi ad imperium, sed, ut liberi, ad regimen reservati [35].

20 [7] Nec tantum ut assurgatis exhortor, sed ut illius obstupescatis aspectum. Qui bibitis fluenta eius eiusque maria navigatis; qui calcatis arenas littorum et Alpium summitates, que sue sunt [36]; qui publicis quibuscumque gaudetis, et res privatas vinculo sue legis, non aliter, possidetis; nolite, velut ignari, decipere vosmetipsos, tanquam sompniantes, in cor-
21 dibus et dicentes: «Dominum non habemus» [37]. Hortus enim eius et lacus est quod celum circuit; nam «Dei est mare, et
22 ipse fecit illud, et aridam fundaverunt manus eius» [38]. Unde Deum romanum Principem predestinasse relucet in miris effectibus; et verbo Verbi confirmasse posterius profitetur Ecclesia [39].

23 [8] Nempe si «a creatura mundi invisibilia Dei, per ea que facta sunt, intellecta conspiciuntur» [40], et si ex notioribus nobis innotiora [41]; si simpliciter interest humane apprehensioni ut per motum celi Motorem intelligamus et eius velle; facile
24 predestinatio hec etiam leviter intuentibus innotescet. Nam si a prima scintillula huius ignis revolvamus preterita, ex quo scilicet Argis hospitalitas est a Frigibus denegata [42], et usque ad Octaviani triumphos mundi gesta revisere vacet; nonnulla eorum videbimus humane virtutis omnino culmina transcendisse, et Deum per homines, tanquam per celos

34. Sta per italiani (*Latiales=Itali*).

35. Si afferma la coincidenza tra obbedienza al potere legittimo e autentica libertà: «humanum genus... existens sub Monarchia est potissime liberum» in *Mon.*, I, XII, 8. Il tema sarà ripreso con maggior rilievo nell'*Ep. VI*; e si precisa che l'*imperator* è per gli italiani anche *rex* in un particolare, privilegiato rapporto, che li costituisce non solo come sudditi (*ad imperium*) ma come partecipi del reggimento politico (*ad regimen*).

36. L'espressione ricorda il *Salmo* XCIV, 4: «quia in manu eius sunt omnes fines terrae, et altitudines montium ipsius sunt»; ma l'affermazione del possesso universale del monarca nell'ordine temporale è dottrina esplicita della *Monarchia*, in I, XI.

37. *III Reg.*, XXII. 17; *Ps.* XXII, 1; LII, 1; *Matth.*, IX, 36.

38. *Ps.* XCIV, 5.

39. Le testimonianze della storia nel § 8; quelle attinte dalla parola di Cristo nei §§ 9-10 (per «miris effectibus» cfr. *Mon.*, II, IV).

insperata. Risvegliatevi dunque tutti, o abitanti d'Italia [34], e sorgete incontro al vostro re, a lui riservati non solo a far parte dell'impero, ma, in quanto liberi, a governare [35].

[7] E non vi esorto solo a sorgere, ma a riverirlo. Voi che bevete le sue correnti e navigate i suoi mari; che calcate le arene dei lidi e le cime delle Alpi che son sue [36]; che godete di tutti i beni pubblici, e possedete i privati per il vincolo della sua legge, non altrimenti; non ingannate, come ignoranti, voi stessi, come vaneggiando, e dicendo in cuor vostro: « Non abbiamo Signore » [37]. Ciò che il cielo circonda è infatti orto e lago suo; poiché « di Dio è il mare, ed egli lo fece, e le sue mani formarono la terra » [38]. Onde è chiaro nei mirabili effetti che Dio predestinò il Principe romano; e la Chiesa attesta che lo confermò poi con la parola del Verbo [39].

[8] Invero se « dalla creazione del mondo le perfezioni invisibili di Dio son rese visibili all'intelletto per mezzo delle sue creature » [40], e se le cose sconosciute partendo da quelle conosciute; se è dell'umana intelligenza intendere per mezzo del moto del cielo il Motore e il suo volere; questa predestinazione sarà facilmente palese anche a chi osservi superficialmente [41]. Infatti se ripensiamo alle cose passate dalla prima scintilla di questo incendio, da quando cioè fu negata ospitalità agli Argivi dai Frigi [42], e abbiamo agio di ripercorrere le gesta degli uomini fino ai trionfi di Ottaviano; vedremo che alcune di esse superano affatto le vette dell'umana virtù, e che Dio ha operato alcuna cosa per mezzo degli uomini,

40. È l'argomento paolino della conoscenza di Dio « a creatura mundi », Cfr. *Rom.*, I, 20; *Mon.*, II, II.

41. Dagli argomenti scritturali a quelli filosofici (ARISTOTELE, *Phisic.*, I, 1). MAZZONI, pp. 114-115: « ex notioribus nobis in notiora simpliciter iter est » (secondo il codice S. Pant., in luogo del Vat. Pal. Lat. dell'ediz. della Sd.), con argomenti desunti da luoghi paralleli (*Conv.*, II, 1, 13; *Questio* XX, 61) e dalla fonte aristotelica (*Phys.*, I, 1).

42. La prima scintilla « huius ignis », della gloria dell'impero romano, fu il rifiuto del re Laomedonte di consentire l'approdo nella Troade agli Argivi della spedizione della nave Argo; da questo rifiuto il sacco di Troia per opera di Ercole e il ratto di Esione, figlia di Laomedonte, che causò, per vendetta, quello di Elena e quindi la guerra di Troia.

25 novos[43], aliquid operatum fuisse. Non etenim semper nos agimus, quin interdum utensilia Dei sumus; ac voluntates humane, quibus inest ex natura libertas, etiam inferioris affectus inmunes quandoque aguntur, et obnoxie voluntati eterne sepe illi ancillantur ignare[44].

26 [9] Et si hec, que uti principia sunt, ad probandum quod queritur non sufficiunt, quis non ab illata conclusione per talia precedentia mecum oppinari cogetur, pace videlicet annorum duodecim orbem totaliter amplexata, que sui sillogizantis faciem Dei filium, sicuti opere patrato, ostendit[45]?
27 Et hic, cum ad revelationem Spiritus, homo factus, evangelizaret in terris, quasi dirimens duo regna, sibi et Cesari universa distribuens, alterutri iussit reddi que sua sunt[46].

28 [10] Quod si pertinax animus poscit ulterius, nondum annuens veritati, verba Christi examinet etiam iam ligati; cui cum potestatem suam Pilatus obiceret, Lux Nostra de sursum esse asseruit quod ille iactabat qui Cesaris ibi aucto-
29 ritate vicaria gerebat officium[47]. « Non igitur ambuletis sicut et gentes ambulant in vanitate sensus »[48] tenebris obscurati; sed aperite oculos mentis vestre, ac videte quoniam regem
30 nobis celi ac terre Dominus ordinavit. Hic est quem Petrus, Dei vicarius, honorificare nos monet[49]; quem Clemens, nunc

43. *II Pietro*, III, 13.
44. In questo passo emerge la concezione provvidenziale di Dio come causa prima e protagonista della storia, propria della storiografia medievale; ma si legge anche una sensibile accentuazione degli esiti imprevisti e paradossali delle azioni umane, che dà profondità a quella concezione e risponde anche alle possibili obiezioni circa il carattere di violenza delle conquiste romane (« nullo iure sed armorum tantummodo violentia » come si legge in *Mon.*, II, I, dove l'argomento è ampiamente sviluppato); cfr. *epist.* VI, § 3, 14 e n. 20.
45. L'argomento della *pax romana* e augustea ordinata all'avvento di Cristo è in Paolo Orosio (*Hist. adv. Paganos*, VI, 22) ed è ripreso da Dante qui e altrove. Cfr. *Par.*, VI, 80-81; *Conv.*, IV, 5; *Mon.*, I, xvi.

come per mezzo di nuovi cieli [43]. Infatti non agiamo sempre noi, anzi siamo talora strumenti di Dio; e le volontà umane, in cui è insita per natura la libertà, sono a volte anche rette immuni di passione terrena, e soggette alla volontà eterna spesso la servono ignare [44].

[9] E se questi, che sono come assiomi, non bastano a dimostrare ciò che s'indaga, chi non sarà costretto a pensare come me dalla conclusione dedotta per mezzo di tali premesse, dalla pace cioè di dodici anni che abbracciò tutto il mondo, la quale mostrò, come a compimento dell'opera, il volto del proprio sillogizzatore, il figlio di Dio [45]? E questi, fatto uomo, annunciando in terra la buona novella per rivelare lo Spirito, quasi distinguendo due regni, ripartendo tutte le cose fra sé e Cesare, ordinò di dare a ciascuno dei due ciò che è suo [46].

[10] Che se un animo ostinato pretende di più, non consentendo ancora alla verità, consideri anche le parole del Cristo già in legami: al quale opponendo Pilato la propria potestà, la nostra Luce affermò che derivava dal cielo ciò di cui si vantava chi esercitava qui l'ufficio con l'autorità vicaria di Cesare [47]. « Non camminate dunque come camminano anche i Gentili nella vanità del senso » [48] e oscurati dalle tenebre; ma aprite gli occhi della vostra mente, e riconoscete che il Signore del cielo e della terra ci assegnò un re. È lui che Pietro, vicario di Dio, ci ammonisce di onorare [49];

46. Il riferimento è alla sentenza evangelica « reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo » in *Luc.*, XX, 25 e *Matth.*, XXII, 21, letta secondo l'interpretazione prevalentemente giuridica e istituzionale della teologia scolastica e della pubblicistica medievale. MAZZONI cit., p. 118: sostituisce a *iussit* (cd. S. Pant.) *duxit* (Vat. Pal. Lat.) non estraneo all'uso dantesco e significante piuttosto un giudizio che un comando.

47. L'epistola allude alle parole con le quali Cristo riconobbe a Pilato che la sua autorità veniva dall'alto: « Non haberes potestatem adversus me ullam, nisi tibi datum esset desuper » in *Johan.*, XIX, 9-11. È importante notare come questo passo evangelico, il più decisivo per il riconoscimento dell'origine divina anche dell'autorità temporale, non sia tra quelli sfruttati da Dante nel terzo libro della *Monarchia* (cfr. soprattutto i capp. XII-XV) tra le prove scritturali della derivazione immediata da Dio dell'autorità imperiale.

48. *Ephes.*, IV, 17-18.

49. *II Pietro*, II, 17.

Petri successor, luce Apostolice benedictionis illuminat [50]; ut ubi radius spiritualis non sufficit, ibi splendor minoris luminaris illustret [51].

50. Nel passo è un riferimento certo alla lettera papale del 1° settembre 1310 (« Exultet in gloria ») con la quale Clemente V invitava la cristianità, e gli italiani in particolare, a onorare Arrigo che s'apprestava a scendere in Roma per essere incoronato. Dopo l'incoronazione (giugno-luglio 1312) si verificherà quel mutamento nella politica di Clemente nei confronti dell'imperatore che farà scrivere a Dante dell'inganno del « guasco » all'« alto Arrigo » in *Par.*, XVII, 82 (ma cfr. anche *Par.*, XXX, 142 segg.).

che Clemente, ora successore di Pietro, illumina con la luce dell'Apostolica [50] benedizione; affinché dove non basta il raggio spirituale qui irradii lo splendore del minor luminare [51].

51. È il simbolismo del sole (papato) e della luna (impero) che non sta a significare dipendenza e derivazione del potere imperiale da quello papale, ma gerarchia nella dignità in ragione dei fini (temporale/spirituale) come meglio risulta dai luoghi della *Monarchia* (III, IV, XV) che non contrastano ma chiariscono e sviluppano la posizione implicita in questo passo dell'epistola; cfr. *Ep.* VI, § 2, 8 e n. 11.

VI.

1 Dantes Alagherii florentinus et exul inmeritus scelestissimis Florentinis intrinsecis.

2 [1] Eterni pia providentia Regis, qui dum celestia sua bonitate perpetuat, infera nostra despiciendo non deserit, sacrosancto Romanorum Imperio res humanas disposuit gubernandas, ut sub tanti serenitate presidii genus mortale 3 quiesceret, et ubique, natura poscente, civiliter degeretur. Hoc etsi divinis comprobatur elogiis [1], hoc etsi solius podio rationis innixa contestatur antiquitas, non leviter tamen veritati applaudit quod, solio augustali vacante, totus orbis exorbitat [2], quod nauclerus et remiges in navicula Petri dormitant [3], et quod Ytalia misera, sola, privatis arbitriis derelicta omnique publico moderamine destituta, quanta ventorum fluentorumve concussione feratur verba non caperent [4], sed et vix Ytali 4 infelices lacrimis metiuntur. Igitur in hanc Dei manifestissimam voluntatem quicunque temere presumendo tumescunt [5], si gladius Eius qui dicit « Mea est ultio » [6] de celo non cecidit, ex nunc severi iudicis adventante iudicio pallore notentur.

5 [2] Vos autem divina iura et humana transgredientes quos dira cupiditatis ingluvies paratos in omne nefas illexit,

1. *Elogium* con valore di « eloquio », « divino responso » è attestato dai vocabolaristi medievali Papias, Uguccione da Pisa, Giovanni da Genova.

2. Uscir fuori dell'orbita, esorbitare, è formula ricorrente in Dante per indicare decadenza e traviamento; cfr. *Ep.* XI, § 4, 5; § 11, 26, e anche *Par.*, XII, vv. 112-13.

3. Allusione all'episodio del vangelo di *Matteo* (VIII, 23 segg.) relativo alla barca minacciata dalla tempesta, mentre Cristo è assopito: « Ipse vero dormiebat »; *Par.*, XI, v. 119: « la barca di Pietro »; *Conv.*, IV, 5: « la nave della umana compagnia ». La vacanza del potere imperiale è indicata qui non come occasione per l'invadenza temporale della Chiesa (come in *Purg.*, VI), ma come causa della sua stessa accidia spirituale. Nella prospettiva politico-religiosa delle epistole, l'esercizio efficace del potere temporale è visto in rapporto non solo all'ordinamento civile ma alla stessa libertà ed efficacia del potere spirituale.

4. Dalla barca di Pietro alla « nave sanza nocchiero in gran tempesta » (*Purg.*, VI, 76 segg.) come simbolo dell'Italia e delle sue condizioni; e in-

VI.

Dante Alighieri fiorentino ed esule immeritevole agli scelleratissimi Fiorentini dimoranti nella Città.

[1] La pietosa provvidenza del Re eterno, che mentre perpetua con la sua bontà le cose celesti, non abbandona disprezzandole le nostre cose terrestri, dispose che le cose umane fossero governate dal sacrosanto Impero dei Romani, affinché il genere mortale avesse pace nella serenità di sì grande presidio, e dappertutto si vivesse civilmente secondo l'esigenza della natura. Benché ciò sia provato dalle parole divine [1], benché lo confermi l'antichità basandosi sull'appoggio della sola ragione, tuttavia non consolida lievemente la verità il fatto che, essendo vacante il trono augusteo, tutto il mondo travia [2], timoniere e rematori dormicchiano nella navicella di Pietro [3], e l'Italia misera, sola, abbandonata agli arbitri privati e privata di ogni pubblica guida, è squassata da tale flagello di venti e di flutti che le parole non comprenderebbero [4], ma a mala pena gli infelici Italici misurano con le lagrime. Tutti quelli dunque che col presumere temerariamente si ribellano contro questa manifestissima volontà di Dio [5], fin da ora impallidiscano all'imminente giudizio del severo giudice, pur se non è caduta dal cielo la spada di Colui che dice « La vendetta è mia » [6].

[2] E voi che violate i diritti divini e umani, che la perversa voracità dell'avarizia ridusse pronti a ogni iniquità,

torno al nucleo simbolico le grandi immagini dei venti e dei flutti e la serie asindetica degli epiteti (*misera, sola, privatis arbitriis derelicta*) che spostano il *topos* generico della nave sul terreno specifico del linguaggio politico e fanno di questo passo un luogo che sarà esemplare della lamentazione o dell'invettiva politica; cfr. anche *Mon.*, I, XVI.

5. Ribellione rigonfia di orgoglio e di presunzione; all'ambasciatore di Arrigo VII i fiorentini avevano risposto, per bocca di Betto Brunelleschi, « che mai per niuno signore i fiorentini inchinarono le corna » (cfr. D. COMPAGNI, *Cron.*, III, 34).

6. *Deut.*, XXXII, 35: « Mea est ultio, et ego retribuam in tempore ».

nonne terror secunde mortis [7] exagitat, ex quo, primi et soli iugum libertatis [8] horrentes, in romani Principis, mundi regis et Dei ministri, gloriam fremuistis [9], atque iure prescriptionis utentes [10], debite subiectionis officium denegando, in rebel-
6 lionis vesaniam maluistis insurgere? An ignoratis, amentes et discoli, publica iura cum sola temporis terminatione finiri,
7 et nullius prescriptionis calculo fore obnoxia? Nempe legum sanctiones alme declarant, et humana ratio percontando decernit, publica rerum dominia, quantalibet diuturnitate neglecta, nunquam posse vanescere vel abstenuata conquiri; nam quod ad omnium cedit utilitatem, sine omnium detrimento interire non potest, vel etiam infirmari; et hoc Deus et natura non vult, et mortalium penitus abhorreret adsensus.
8 Quid, fatua tali oppinione summota, tanquam alteri Babilonii, pium deserentes imperium nova regna temptatis, ut alia sit Florentina civilitas, alia sit Romana? Cur apostolice monarchie similiter invidere non libet, ut si Delia geminatur in
9 celo, geminetur et Delius? [11] Atqui si male ausa rependere vobis terrori non est, territet saltim obstinata precordia quod non modo sapientia, sed initium [12] eius ad penam culpe vobis
10 ablatum est. Nulla etenim conditio delinquentis formidolosior, quam impudenter et sine Dei timore quicquid libet agentis. Hac nimirum persepe animadversione percutitur impius, ut moriens obliviscatur sui qui dum viveret oblitus est Dei.

7. È la « mors secunda » dell'*Apocalisse* (XX, 14; XXI, 8), la condanna e dannazione finale, dopo la resurrezione e il giudizio; la stessa citazione in *Inf.*, I, 117.

8. L'obbedienza alla legge imperiale è garanzia di vera libertà perché tale legge è fondamento di giustizia e di pace; v., qui sotto, n. 35.

9. Il passo echeggia il *Salmo* II, 1-33: « Quare fremuerunt gentes... »; dove si legge del progetto insano di allontanare il giogo del Signore e del suo Cristo: « proiciamus a nobis iugum ipsorum »; il riferimento vale quindi anche per lo « iugum libertatis » che compare subito sopra. Cfr. *Mon*., II, 1.

10. Il diritto di prescrizione era tra gli argomenti effettivamente addotti dalla diplomazia fiorentina nella sua opposizione al potere imperiale che imponeva la restaurazione di diritti da tempo caduti in obsolescenza.

non sconvolge il terrore della seconda morte [7], da quando, primi e soli ad aborrire il giogo della libertà [8], fremeste contro la gloria del Principe romano, re del mondo e ministro di Dio [9], e usando il diritto di prescrizione [10], col rinnegare l'omaggio del dovuto vassallaggio, preferiste insorgere nella follia della ribellione? Ignorate forse, dementi e malvagi, che i diritti pubblici cessano con la sola cessazione del tempo, e che non sono soggetti al calcolo di nessuna prescrizione? Le sacre sanzioni delle leggi dichiarano, e la ragione umana dopo aver ponderato decreta, che i domini pubblici delle cose, da qualsiasi tempo negletti, non possono mai estinguersi o pur se indeboliti essere impugnati; poiché ciò che contribuisce all'utilità di tutti, non può cessare, o anche essere infirmato, senza danno di tutti; e ciò Dio e la natura non vogliono, e il consenso dei mortali profondamente aborrisce. A che, essendo insorta una tal vana opinione, abbandonando il pio impero tentate, come novelli Babilonesi, nuovi regni, quasi che una fosse la costituzione politica di Firenze, altra quella di Roma? Perché non vi piace attentare similmente alla monarchia apostolica, sicché se s'è sdoppiata in cielo la Luna, si sdoppi anche il Sole [11]? Pure se non v'è di terrore ripensare alle cose malvagiamente osate, atterrisca almeno i cuori ostinati che non v'è stata tolta per pena della colpa solo la sapienza, ma l'inizio di essa [12]. Nessuna condizione di reo è infatti più temibile, che quella di chi fa tutto ciò che gli piace impudentemente e senza timore di Dio. L'empio è molte volte colpito da questo castigo, che chi si dimenticò vivendo di Dio si dimentichi morendo di se stesso.

11. Il tentativo, consumato, di spezzare l'unità dell'impero viene significativamente paragonato a quello di chi volesse spezzare l'unità della monarchia apostolica, della Chiesa. Qui, come altrove (*Ep.*, V, in fine del § 10; *Mon.*, III, IV) l'impero è il minor luminare (*Delia*, la luna), il Papato è il sole (*Delius*). Sulla dottrina dei « due soli » (*Purg.*, XVI, 106 segg.) e sulla sua fondamentale concordanza con la concezione adombrata nei simboli prevalenti del sole e della luna, v. M. MACCARRONE, *La teoria ierocratica e il canto XVI del « Purgatorio »*, in « Rivista di storia della Chiesa in Italia », IV, 1950.

12. Il fondamento stesso della sapienza che è, come si legge nei *Proverbi* e nei *Salmi*, il timore di Dio. *Salmo* CX, 10: « initium sapientiae timor Domini ».

11 [3] Sin prorsus arrogantia vestra insolens adeo roris altissimi, ceu cacumina Gelboe [13], vos fecit exsortes, ut Senatus eterni consulto restitisse timori non fuerit, nec etiam non timuisse timetis; nunquid timor ille perniciosus, humanus videlicet atque mundanus, abesse poterit, superbissimi [14] vestri sanguinis vestreque multum lacrimande rapine inevitabili
12 naufragio properante? An septi vallo ridiculo cuiquam defensioni confiditis? O male concordes! o mira cupidine obcecati [15]! Quid vallo sepsisse, quid propugnaculis et pinnis urbem armasse iuvabit [16], cum advolaverit aquila in auro [17] terribilis, que nunc Pirenen, nunc Caucason, nunc Athlanta [18] supervolans, militie celi magis confortata sufflamine, vasta maria quondam transvolando despexit? quid cum adfore stupescetis, miserrimi hominum, delirantis Hesperie domito-
13 rem? Non equidem spes, quam frustra sine more fovetis, reluctantia ista iuvabitur, sed hac obice iusti regis adventus inflammabitur amplius, ac, indignata, misericordia semper concomitans eius exercitum avolabit; et quo false libertatis [19] trabeam tueri existimatis, eo vero servitutis in ergastula
14 concidetis. Miro namque Dei iudicio quandoque agi credendum est, ut unde digna supplicia impius declinare arbitratur, inde in ea gravius precipitetur; et qui divine voluntati reluctatus est et sciens et volens, eidem militet nesciens atque nolens [20].

13. Qui gli Ebrei furono sconfitti dai Filistei in una battaglia in cui morirono il re Saul e il suo figlio Gionata. Davide in un suo cantico maledisse per questo i monti di Gelboè, che mai più avrebbero goduto di rugiada o di pioggia (*Reg.*, II, 1, 21) «Gelboè/ che poi non sentì pioggia né rugiada» (*Purg.*, XII, 41-42).

14. «Gent'è avara, invidiosa e superba» (*Inf.*, XV, 68).

15. La cecità morale è connotazione dei fiorentini sulla quale Dante insiste, prima (§ 2, in fine) riferendola allo spirito di rivolta, qui alla *cupiditas*. È metafora vetero e neotestamentaria, ciceroniana («obcaecati cupiditate», *De finibus*, I, 10); ma qui è citazione da Lucano (*Phars.*, I, 87): «male concordes nimiaque cupidine caeci!».

16. Giovanni Villani fornisce dettagliate notizie sulle opere di difesa della città, fossati e rafforzamenti e innalzamento delle mura, apprestate nel corso dell'inverno dai fiorentini in coincidenza con l'ingresso in Italia di Arrigo II (*Cron.*, IX, 10).

[3] Se poi la vostra insolente arroganza vi fece, come le cime di Gelboe [13], così privi della rugiada celeste, che non vi fu timore l'aver resistito al decreto del Senato eterno, e non temeste neanche di non aver temuto; potrà forse mancare quell'esiziale timore, umano cioè e mondano, approssimandosi l'inevitabile naufragio della vostra superbissima progenie [14] e della vostra lagrimevolissima rapina? O confidate in alcuna difesa cinti da un risibile vallo? O malvagiamente concordi! accecati da una incredibile cupidigia [15]! A che gioverà aver cinta la città di un vallo, averla fortificata con baluardi e torri [16], quando verrà in volo la terribile aquila in campo d'oro [17], che volando ora su Pirene, ora sul Caucaso, ora sull'Atlante [18], maggiormente confortata dal sostegno della milizia del cielo, sprezzò una volta nel volo i vasti mari? A che, o miserrimi fra gli uomini, quando sarete stupefatti che sia arrivato il domatore della delirante Esperia? Invero la speranza, che invano alimentate a dismisura, non si gioverà di codesta pervicacia, ma il giusto re prossimo a giungere sarà di più infiammato da questa opposizione, e la pietà che accompagna sempre il suo esercito volerà via sdegnata; e dove credete di difendere il rifugio di una falsa libertà [19], cadrete nel carcere di una vera schiavitù. Infatti per un mirabile giudizio di Dio si deve credere che talora avvenga, che di dove l'empio ritiene di fuggire il degno castigo, di qui vi precipiti con maggior dubbio, e chi e sapendo e volendo s'è ribellato alla volontà divina, per essa militi non sapendo né volendo [20].

17. L'aquila nera in campo d'oro dello stendardo imperiale.

18. Le tre catene montuose stanno a indicare i confini del mondo civile dall'occidente dei Pirenei all'oriente del Caucaso al mezzogiorno dei monti della Mauritania. Non è il volo geograficamente ben più modesto dell'Aquila di Arrigo, ma quello universale dell'aquila romana dal quale l'altro riceve significato e valore.

19. È la falsa libertà che si contrappone al giusto e pio « iugum libertatis » della pacifica autorità imperiale (cfr. § 2, 5; *Ep.* V, § 6, 19).

20. Qui si ribadisce una sorta di eterogenesi dei fini, un governo provvidenziale della storia per il quale Dio può servirsi di progetti e interventi umani per scopi diversi e talora opposti a quelli che gli uomini si prefiggono, secondo modi ed esiti paradossali meglio e più ampiamente trattati in *Ep.* V, § 8, 25.

15 [4] Videbitis edificia vestra non necessitati prudenter instructa sed delitiis inconsulte mutata[21], que Pergama[22] rediviva non cingunt, tam ariete ruere, tristes, quam igne 16 cremari. Videbitis plebem circunquaque furentem nunc in contraria, pro et contra, deinde in idem adversus vos horrenda clamantem, quoniam simul et ieiuna et timida[23] nescit esse. Templa quoque spoliata, cotidie matronarum frequentata concursu, parvulosque admirantes et inscios peccata 17 patrum luere destinatos videre pigebit. Et si presaga mens[24] mea non fallitur, sic signis veridicis sicut inexpugnabilibus argumentis instructa prenuntians, urbem diutino merore confectam in manus alienorum[25] tradi finaliter, plurima vestri parte seu nece seu captivitate deperdita, perpessuri exilium 18 pauci cum fletu cernetis. Utque breviter colligam, quas tulit calamitates illa civitas gloriosa in fide pro libertate Saguntum[26], ignominiose vos eas in perfidia pro servitute subire necesse est.

19 [5] Nec ab inopina Parmensium fortuna sumatis audaciam, qui malesuada fame urgente murmurantes invicem « prius moriamur et in media arma ruamus », in castra Cesaris, absente Cesare, proruperunt; nam et hii, quanquam de Victoria victoriam[27] sint adepti, nichilominus ibi sunt de 20 dolore dolorem memorabiliter consecuti[28]. Sed recensete fulmina Federici prioris, et Mediolanum consulite pariter et Spoletum[29]; quoniam ipsorum perversione simul et eversione

21. È il *topos*, tutto dantesco, del lusso delle persone e degli edifici come segno di usura, di crescita irrazionale della ricchezza (« inconsulte »).

22. La rocca di Troia.

23. « nescit plebes ieiuna timere » (LUCANO, *Phars.*, II, 58).

24. L'espressione è di Virgilio (« praesaga mali mens », *Aen.*, X, 843), ma qui trasferita dal registro psicologico-elegiaco a quello dell'annuncio di tipo profetico.

25. La visione universalistica di Dante non esclude la pluralità delle legittime autonomie e libertà del comune che ora i fiorentini, ribellandosi all'imperatore, rischiano di consegnare in mani straniere, quasi in una nuova dispersione e rovina di Gerusalemme.

26. Da una parte, Sagunto, caduta nelle mani di Annibale dopo un terribile assedio (cfr. AGOSTINO, *De civ. Dei*, III, 20) per aver mantenuto fede a Roma (« gloriosa in fide »); dall'altra, Firenze che sarà punita invece per il suo tradimento (« ignominiose... in perfidia »).

27. La figura etimologica (« de Victoria Victoriam ») allude a un fatto del 1248. Federico II aveva voluto la costruzione di una città-fortezza per

[4] Vedrete, tristi, sia crollare per l'ariete sia essere arsi dal fuoco i vostri edifici non costruiti prudentemente per necessità ma inconsultamente trasformati in luoghi di delizie [21], che non cinge una Pergamo [22] rediviva. Vedrete la plebe infuriante da ogni parte gridare orribilmente ora divisa, pro e contro, poi unita contro di voi, perché non sa essere affamata e timida a un tempo [23]. Vi dorrà vedere spogliati anche i templi, affollati ogni giorno dall'accorrere delle donne, e i bambini sbigottiti e inconsapevoli destinati ad espiare i peccati dei padri. E se non s'inganna la mia mente presaga, [24] che annuncia il futuro ammaestrata così da segni veridici come da argomenti inoppugnabili, voi pochi che patirete l'esilio, essendo i più di voi perduti o per morte o per prigionia, vedrete con pianto la città stremata dal lungo dolore essere infine consegnata in mano di stranieri [25]. E per riassumere in breve, quelle sventure che la gloriosa città di Sagunto soffrì nella fede per la libertà [26], voi dovrete sopportare ignominiosamente nella perfidia in favore del servaggio.

[5] E non prendete ardimento dall'inattesa fortuna dei Parmigiani, i quali incalzando la fame cattiva consigliera dicendosi l'un l'altro « moriamo piuttosto e precipitiamoci in mezzo all'armi » irruppero, in assenza di Cesare, nell'accampamento dell'imperatore; infatti anche questi, benché abbiano ottenuto la vittoria di Vittoria [27], nondimeno trassero qui dal dolore un dolore indimenticabile [28]. Ma ricordate i fulmini del primo Federico, e consultate parimenti Milano e Spoleto [29]: perché scossi dalla loro ribellione e distruzione i vostri visceri

fronteggiare Parma e ridurla a obbedienza, che fece chiamare Vittoria. Ma i parmensi, dopo mesi d'assedio, spinti dalla fame e dalla disperazione, con estrema decisione e abilità (e non solo « inopina... fortuna », come Dante scrive poco sopra) fecero una sortita, occupando Vittoria e distruggendola, mentre l'imperatore era assente per una partita di caccia. In quella occasione i parmensi fecero un ricco bottino e s'impadronirono della stessa corona imperiale. Federico dovette ripiegare su Cremona (cfr. G. VILLANI, *Cron.*, VI, 34).

28. Allude alla vendetta che gli imperiali trassero della distruzione di Vittoria assalendo pochi giorni dopo una colonna di cavalieri parmigiani che vennero in gran parte uccisi o fatti prigionieri.

29. La distruzione di Milano (1157) e di Spoleto (1152) per opera di Federico Barbarossa; cfr. *Purg.*, XVIII, 119-20.

discussa viscera vestra nimium dilatata frigescent, et corda
21 vestra nimium ferventia contrahentur. A, Tuscorum vanissimi, tam natura quam vitio insensati! Quam in noctis tenebris malesane mentis pedes [30] oberrent ****ante oculos pennatorum [31], nec perpenditis nec figuratis ignari. Vident namque vos pennati et inmaculati in via [32], quasi stantes in limine carceris, et miserantem quempiam, ne forte vos liberet captivatos et in compedibus astrictos et manicis, propulsantes.
22 Nec advertitis dominantem cupidinem, quia ceci estis [33], venenoso susurrio blandientem, minis frustatoriis cohibentem, nec non captivantem vos in lege peccati [34], ac sacratissimis legibus que iustitie naturalis imitantur ymaginem, parere vetantem; observantia quarum, si leta, si libera, non tantum non servitus esse probatur, quin ymo perspicaciter intuenti
23 liquet ut est ipsa summa libertas. Nam quid aliud hec nisi liber cursus voluntatis in actum quem suis leges mansuetis expediunt? Itaque solis existentibus liberis qui voluntarie legi obediunt, quos vos esse censebitis qui, dum pretenditis libertatis affectum, contra leges universas in legum principem conspiratis [35]?

24 [6] O miserrima Fesulanorum propago [36], et iterum iam punita [37] barbaries! An parum timoris prelibata incutiunt?

30. La metaforizzazione attinta alle parti del corpo umano (cfr. *Mon.*, II, 8: « humana ratio propriis pedibus ») frequente nel linguaggio poetico della tradizione, è adoperata, in questa apostrofe solenne, per le sue ascendenze mistiche e scritturali.

31. Per analogia con gli uccelli, gli uomini che hanno raggiunto l'età matura sono definiti « pennati »; è citazione dai *Proverbi*, I, 17: « Frustra autem iacitur rete ante oculos pennatorum »; e *Purg.*, XXXI, 61-63. L'immagine appare alquanto improvvisa e ardita e si è ipotizzata, sulla scorta del testo biblico, la omissione accidentale da parte del copista delle parole « et rete frustra iacitur ». Il testo allora si leggerebbe: « Quam... mentis pedes oberrent, et rete frustra iacitur ante oculus pennatorum » (cfr. E. Pistelli, « Bull. Soc. Dant. », XXIV, p. 64, seguito dal Toynbee). Ma l'integrazione congetturale introdurrebbe la nozione di un inganno da tendere estranea al contesto, come conferma anche il secondo accenno, subito dopo, ai « pennati » che contemplano i toscani ostinati a volere la propria rovina.

32. *Ps.* CXVIII, 1: « Beati immaculati in via, qui ambulant in lege domini ».

33. Ritorna il rapporto cupidigia-cecità come connotazione morale dei fiorentini (v. n. 15).

troppo enfiati si raggeleranno e i vostri cuori troppo bollenti si stringeranno. O vanissimi fra i Toscani, insensati tanto per natura quanto per vizio! Non considerate né v'immaginate nella vostra stoltezza come si smarriscano nelle tenebre della notte i piedi di una mente [30] insana davanti agli occhi dei pennuti [31]. Infatti i pennuti e nella loro condotta immacolati [32] vedono voi, come se steste sulla soglia del carcere, e respingeste ognuno che vi commiseri, affinché non liberi per avventura voi imprigionati e stretti in ceppi e manette. Né v'accorgete, poiché siete ciechi [33], che è la cupidigia a dominarvi, a blandirvi con velenosi sussurri, e a ritenervi con fallaci minacce, a imprigionarvi nella legge del peccato [34], e impedirvi d'obbedire alle santissime leggi che son fatte a immagine della giustizia naturale; l'obbedienza alle quali, se lieta, se spontanea, non solo è dimostrato che non è schiavitù, ma a chi sagacemente consideri è chiaro che è la stessa suprema libertà. Infatti che cosa altro è questa se non la libera traduzione della volontà nell'atto che le leggi facilitano ai propri seguaci? Essendo pertanto liberi solo quelli che obbediscono volontariamente alla legge, che credete di essere voi che, mentre protestate amore della libertà, cospirate malgrado tutte le leggi contro il principe delle leggi [35]?

[6] O miserrima progenie dei Fiesolani [36], e barbarie già per la seconda volta punita [37]! Forse che le cose già saggiate

34. Da Paul., *Rom.*. VII, 23: « aliam legem... captivantem me in lege peccati ». Della dialettica paolina tra la legge del peccato e la grazia liberatrice di Dio, qui si conserva il primo termine; il secondo è rappresentato dalle leggi imperiali, definite sacre, ma in quanto immagine della sola « giu stizia naturale ».

35. Ancora quell'opposizione tra la falsa libertà, che si manifesta nella ribellione alle leggi, e la vera che si attua nella obbedienza volontaria ad esse, che sembra essere veramente il nucleo dottrinale dominante dell'epistola, in analogia polemica con le motivazioni ideali di fondo della resistenza e opposizione dei fiorentini. Cfr. *Ep.* V, § 6; *Mon.*, I, XII.

36. Secondo la tradizione, dopo la distruzione di Fiesole in seguito a un lungo assedio da parte di Cesare, i Romani fondarono Firenze, città mista di fiesolani e romani. Dante attribuisce simbolicamente al seme dei fiesolani la mala pianta dei fiorentini, e alla « sementa santa » dei romani la parte migliore e più esigua della cittadinanza. Cfr. *Inf.*, XV, 73 segg.

37. Ora — *iterum* — dall'imperatore Arrigo; nel passato da Attila (*Inf.*, XIII, 148-49) o da Totila (cfr. G. VILLANI, *Cron.*, II, 1; III, 1) secondo

Omnino vos tremere arbitror vigilantes, quanquam spem simuletis in facie verboque mendaci, atque in somniis expergisci plerunque, sive pavescentes infusa presagia, sive diurna
25 consilia recolentes. Verum si merito trepidantes insanisse penitet non dolentes [38], ut in amaritudinem penitentie metus dolorisque rivuli confluant, vestris animis infigenda supersunt, quod Romane rei baiulus hic divus et triumphator Henricus, non sua privata sed publica mundi commoda sitiens [39], ardua queque pro nobis aggressus est sua sponte penas nostras participans, tanquam ad ipsum, post Christum, digitum prophetie propheta direxerit Ysaias, cum, spiritu Dei revelante, predixit: « Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros
26 ipse portavit » [40]. Igitur tempus amarissime penitendi vos temere presumptorum, si dissimulare non vultis, adesse conspicitis. Et sera penitentia hoc a modo venie genitiva non erit, quin potius tempestive animadversionis exordium. Est enim: quoniam peccator percutitur, ut 'sine retractatione moriatur' [41].

un'incerta tradizione nata dalla confusione tra i nomi di Attila e del re degli Ostrogoti, Totila, che assediò Firenze nel 542.

38. Il senso presenta, a prima vista, qualche difficoltà per quel « non dolentes » che ipotizza un pentimento senza dolore. È stata proposta la lezione « condolentes » che renderebbe un significato più coerente. Ma in realtà tutto il passo si chiarisce se si tien conto della distinzione, comune nella teologia morale, tra *attritio*, che nasce solo dal timore servile della pena, e *contritio*, che è dolore disinteressato e filiale per il peccato; per questa distinzione, a cui Dante si richiama, risulta chiara l'insufficienza del pentirsi senza dolore (*non dolentes*) e, quindi, l'auspicio che confluiscano i rivoli « penitentie... dolorisque » (cfr. F. Di Capua, *Scritti minori*, II cit., pp. 384-88).

39. Si avverte in queste parole l'eco della fiduciosa attesa, assai diffusa e concorde anche se di breve durata, che preparò e accompagnò l'avvento in Italia dell'imperatore, da parte di papa Clemente V con la sua lettera del 1° settembre 1310 (*Exultet in gloria*), delle fazioni politiche (« Venne giù, discendendo di terra in terra, mettendo pace come fusse un agnolo di Dio », D. Compagni, *Cron.*, III, 23; « Parte guelfa o ghibellina non volea udire ricordare »; Id., III, 26) e dei movimenti religiosi popolari che conobbero in quella circostanza un periodo di rinnovata vitalità.

40. *Is.*, LIII, 4. L'attribuzione della profezia messianica all'imperatore, appena attenuata dal « tanquam », appare almeno ardita, per quanto si voglia concedere alle convenzioni del genere epistolare. L'analogia, però,

incutono poco timore? Benché simuliate speranza nel viso e nelle parole mendaci, credo certamente che vegliando tremate e nei sogni spesso sobbalzate, sia temendo i presagi penetrati nell'animo, sia ripensando alle deliberazioni del giorno. Ma se trepidando a ragione vi rincresce d'essere stati folli non dolendovene [38], in modo che i rivoli del timore e del dolore confluiscano nell'amarezza della penitenza, resta da figgersi nell'animo vostro che il tutore dell'impero romano, questo divo e vittorioso Enrico, non bramando il suo bene privato ma quello pubblico del mondo [39], ha per noi affrontato ogni difficoltà spontaneamente partecipando alle nostre pene, come se il profeta Isaia avesse indicato, dopo Cristo, lui col dito della profezia, quando, per rivelazione dello spirito di Dio, predisse: « Invero egli ha sostenuto i nostri mali e ha sopportato i nostri dolori » [40]. Se non volete dissimulare, riconoscete dunque che è tempo di pentirvi amarissimamente delle temerarie presunzioni. E d'ora in poi un pentimento tardivo non genererà il perdono, ma inizierà un tempestivo castigo. Così è; poiché il peccatore è colpito, in modo che « muoia senza far ammenda » [41].

non è tra il Cristo e Arrigo, ma, secondo l'indicazione dello stesso passo profetico dedicato al servo di Jahvè, è tra la funzione non di dominio ma di servizio universale assunta dall'imperatore sul piano temporale e la medesima assunta sul piano mistico dal servo del Signore e dall'agnello profetizzato (cfr. anche *epist.* VII, § 2). Emerge qui, a un livello d'altissima risonanza sacrale, la concezione del monarca come *minister omnium* di *Mon.*, I, XII, 11.

41. L'unico codice che contiene la lettera (il Vat. Pal. Lat. 1729) ha *rivantur*, lezione evidentemente corrotta che non dà senso. Sono state proposte le correzioni *revertatur* (Witte) e *moriatur* (Moore, Toynbee, accolta nella ed. della Sd.). Qui Dante cita, a memoria e parafrasando, un versetto biblico, come risulta dalla formula « Est enim » che è propria dei Padri e degli scrittori ecclesiastici in genere per introdurre citazioni scritturali (« *Scriptum est enim* »). La prima correzione ha il sostegno di molti passi scritturali (fra i quali soprattutto « Nolo mortem morientis, dicit Dominus Deus, revertimini et vivite »; *Ezech.*, XVIII, 32; e due passi di Geremia [XVIII, 11; XXXVI, 3] dove si legge il termine *revertatur*) e indicherebbe nella punizione (« peccator percutitur ») un mezzo per ottenere la conversione del peccatore affinché « sine retractatione », senza titubanza, si converta; la seconda richiama *I Reg.*, XIV, 39 (« absque retractione morietur ») e annuncia una punizione definitiva senza possibilità di salvezza. Il guasto del codice non consente una decisione; ma la seconda soluzione appare decisamente più vicina alla fonte biblica, più coerente al contesto del passo e viene inoltre a confermare, con calcolata iterazione, quanto minaccia l'epistola nelle ultime parole del § 2.

27 Scriptum pridie Kalendas Apriles in finibus Tuscie sub fontem Sarni [42], faustissimi cursus Henrici Cesaris ad Ytaliam anno primo [43].

42. Presso il Falterona, dal cui versante meridionale nasce l'Arno (*Purg.*, XIV, 17); Dante scrive forse dal castello di Poppi nel Casentino, ospite di Guido Novello di Battifolle.

43. Il 1311; e quasi l'inizio di una nuova èra.

Scritta il 31 marzo in terra di Toscana alle fonti del Sarno [42], nel primo anno della faustissima venuta dell'imperatore Enrico in Italia [43].

VII.

1 Sanctissimo gloriosissimo atque felicissimo triumphatori et domino singulari domino Henrico divina providentia Romanorum Regi et semper Augusto, devotissimi sui Dantes Alagherii Florentinus et exul inmeritus ac universaliter omnes Tusci qui pacem desiderant, terre osculum ante pedes.

2 [1] Inmensa Dei dilectione testante, relicta nobis est pacis hereditas [1], ut in sua mira dulcedine militie [2] nostre dura mitescerent, et in usu eius patrie triumphantis gaudia me-3 reremur. At livor antiqui et implacabilis hostis [3], humane prosperitati semper et latenter insidians, nonnullos exheredando volentes, ob tutoris absentiam nos alios impius de-4 nudavit invitos. Hinc diu super flumina confusionis [4] deflevimus, et patrocinia iusti regis incessanter implorabamus, qui satellitium sevi tyranni [5] disperderet et nos in nostra 5 iustitia reformaret [6]. Cumque tu, Cesaris et Augusti successor, Apennini iuga transiliens veneranda signa Tarpeia [7] retulisti, protinus longa substiterunt suspiria lacrimarumque diluvia desierunt; et, ceu Titan preoptatus exoriens [8], nova spes 6 Latio seculi melioris effulsit. Tunc plerique vota sua prevenientes in iubilo tam Saturnia regna quam Virginem redeuntem [9] cum Marone [10] cantabant.

1. *Johann.*, XIV, 27: «Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis». Sulla relazione tra pace universale e felicità del genere umano, v. *Mon.*, I, IV.

2. La vita umana nel tempo; dal libro di *Giobbe*, VII, 1: «militia est vita hominis super terram».

3. *I Pietro*, V, 8: «adversarius vester diabolus». La designazione del diavolo come «avversario» è frequente nella *Commedia*; ma per l'epiteto *antiqui*, cfr. *Purg.*, XI, 20: «non spermentar con l'antico avversaro», e per *hostis* anche il linguaggio devozionale-liturgico (*Veni Creator*, 17: «hostem repellas longius»).

4. *Ps.*, CXXXVI, 1: «Super flumina Babylonis illic sedimus et flevimus». La cattività babilonese del popolo ebraico è termine di paragone per la sofferenza e l'esilio dei fiorentini e di tutti coloro che sono vittime della persecuzione e dell'ingiustizia. Il significato derivato di confusione e di smarrimento è sostituito al nome di Babilonia dove appunto avvenne la confusione delle lingue. Si instaura così subito la prospettiva biblico-profetica che in questa lettera, più ancora che nelle altre politiche, è dominante.

VII.

Al santissimo gloriosissimo e felicissimo trionfatore e unico signore messere Enrico per divina provvidenza Re dei Romani e sempre Augusto, i suoi devotissimi Dante Alighieri fiorentino ed esule immeritevole e tutti quanti i Toscani che desiderano la pace, davanti ai suoi piedi baciano la terra.

[1] Per testimonianza dell'immenso amore di Dio, ci è stata trasmessa l'eredità della pace [1], affinché nella sua mirabile dolcezza gli affanni della nostra milizia [2] fossero mitigati, e nell'uso di essa meritassimo le gioie della patria trionfante. Ma l'invidia dell'antico e implacabile nemico [3], sempre e occultamente insidiante l'umana prosperità, derubando alcuni che lo volevano, ne privò empiamente noialtri nostro malgrado per l'assenza del tutore. Quindi piangemmo a lungo sui fiumi della confusione [4] e imploravamo senza cessa il patrocinio del giusto re, che disperdesse gli sgherri del crudele tiranno [5] e ci reintegrasse nei nostri diritti [6]. E quando tu, successore di Cesare e d'Augusto, valicando i gioghi alpini riportasti le venerande insegne Tarpeie [7], subito ristettero i lunghi sospiri e cessarono i diluvi di lagrime; e, come il Titano sorgente desideratissimo [8], rifulse per l'Italia una nuova speranza di tempo migliore. Allora i più prevenendo nel tripudio i loro desideri cantavano con Marone [10] sia i regni di Saturno che il ritorno della Vergine [9].

5. È l'*hostis* (cfr. n. 3); ma anche i capi dei ribelli guelfi di Toscana e Firenze. Cfr. *Purg.*, VI, 124-25. « Iddio onnipotente... volle la sua (*di Arrigo*) venuta fusse per abbattere e gastigare i tiranni che erano per Lombardia e per Toscana, infino a tanto che ogni tirannia fusse spenta ». D. COMPAGNI, *Cron.*, III, XXIV.

6. « Reformaret » in questo senso è formula topica del linguaggio liturgico.

7. Le insegne tarpeie, cioè capitoline, dell'impero romano; l'« aquila in auro terribilis » in *Ep.* VI, § 3, 12.

8. Come in *Ep.* V, § 1, 3, l'avvento dell'imperatore è paragonato al sorgere del sole.

9. VIRGILIO, *Ecl.*, IV, 6; *Mon.*, I, 11; *Purg.*, XXII, 70-72.

10. Qui (per le esigenze del *cursus*?) e nella prima *Ecloga* (v. 36) sono i due soli luoghi in cui Dante scrive Marone per Virgilio.

7 [2] Verum quia sol noster, sive desiderii fervor hoc submoneat sive facies veritatis, aut morari iam creditur aut retrocedere supputatur, quasi Iosue [11] denuo vel Amos filius [12] imperaret, incertitudine dubitare compellimur et in vocem Precursoris irrumpere sic: « Tu es qui venturus es, an alium 8 expectamus? » [13]. Et quamvis longa sitis in dubium que sunt certa propter esse propinqua, ut adsolet, furibunda deflectat, nichilominus in te credimus et speramus, asseverantes te Dei ministrum et Ecclesie filium et Romane glorie promotorem. 9 Nam et ego qui scribo tam pro me quam pro aliis, velut decet imperatoriam maiestatem benignissimum vidi et clementissimum te audivi, cum pedes tuos manus mee tractarunt et 10 labia mea debitum persolverunt [14]. Tunc exultavit in te spiritus meus [15], cum tacitus dixi mecum: « Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi » [16].

11 [3] Sed quid tam sera moretur segnities [17] admiramur, quando iamdudum in valle victor Eridani [18] non secus Tusciam [19] derelinquis, pretermittis et negligis, quam si iura tutanda Imperii circumscribi Ligurum [20] finibus arbitreris; non prorsus, ut suspicamur, advertens, quoniam Romanorum gloriosa potestas nec metis Ytalie nec tricornis Europe [21] 12 margine coarctatur [22]. Nam etsi vim passa in angustum gubernacula sua contraxerit, undique tamen de inviolabili iure

11. *Ios.*, X, 12-13.

12. È il profeta Isaia, che fece retrocedere l'ombra di dieci gradi come segno a Ezechia che Dio aveva ascoltato la sua preghiera e l'avrebbe risanato. (Cfr. *IV Reg.*, XX, 9-11; *Par.*, XX, 49-51).

13. *Matth.*, XI, 3; *Luca*, VII, 19. È la domanda rivolta a Cristo dai discepoli del Precursore Giovanni il Battista.

14. È l'omaggio mediante il bacio del piede, reso da Dante probabilmente in Milano nell'incoronazione del 6 gennaio 1311.

15. *Luc.*, I, 47.

16. È il saluto del Battista a Gesù, in *Johann.*, I, 29. Tutta questa parte dell'epistola non solo è fittissima di reminiscenze scritturali, ma contiene anche una sacralizzazione dell'elogio condotta ai livelli massimi e paragonabile per intensità e analogia di significati solamente a quella della *Ep.* VI, § 6. Non va però trascurato il peso delle convenzioni del genere epistolare per il quale era comune il ricorso, qui esaltato al di là di una semplice funzione esornativa, all'*amplificatio* dei riferimenti mitologici, classici e soprattutto scritturali.

[2] Ma poiché il nostro sole, che lo suggerisca l'ardore del desiderio o una parvenza di verità, si crede che già si sia fermato o si reputa che torni indietro, come se Giosuè [11] o il figlio di Amos [12] l'ordinasse di nuovo, nell'incertezza siamo indotti a dubitare e a prorompere così nelle parole del Precursore: « Sei tu che devi venire, o aspettiamo un altro? » [13]. E benché la lunga sete volga rabbiosa in dubbio, come suole, ciò che per esser vicino è certo, nondimeno crediamo e speriamo in te, dichiarandoti ministro di Dio e figlio della Chiesa e promotore della gloria romana. Infatti anch'io che scrivo tanto per me quanto per gli altri, ti vidi benevolentissimo e ti udii clementissimo come conviene alla maestà imperiale, quando le mie mani toccarono i tuoi piedi, e le mie labbra assolsero al debito [14]. Allora esultò in te lo spirito mio [15], quando tacito dissi fra me: « Ecco l'Agnello di Dio, ecco chi toglie i peccati del mondo » [16].

[3] Ma ci meravigliamo che l'inerzia ti faccia indugiare così a lungo [17], poiché già da tempo vittorioso nella valle del Po [18] abbandoni, dimentichi e trascuri la Toscana [19], non altrimenti che se credessi che i diritti da difendere dell'Impero fossero circoscritti dai confini della Liguria [20]; non considerando pienamente, come sospettiamo, che la gloriosa potestà dei Romani non è ristretta [22] né dai limiti dell'Italia né dal termine della tricorne Europa [21]. Infatti benché soffrendo violenza abbia ristretto il suo governo in angusto spazio, tuttavia per inviolabile diritto raggiungendo da ogni parte

17. È puntuale reminiscenza virgiliana: « Festinate viri; nam quae sera moratur segnities? », *Aen.*, II, 373-74.

18. Le tappe del cammino di Arrigo erano state Torino, Asti e Milano.

19. Per la Toscana derelitta il discorso raggiunge, appena contenuto, i confini dell'invettiva, come risulta dalla *gradatio* dei tre verbi: *derelinquis, pretermittis et negligis*.

20. I confini dei Liguri corrispondono a quelli dell'antica Gallia cisalpina.

21. L'Europa, descritta come un approssimativo triangolo, era segnata all'apice dalla curva del Tanai (Don) e agli altri due angoli dalle colonne d'Ercole e dalle isole Britanniche.

22. Il riferimento implicito è al passo virgiliano, *Aen.*, I, 278-79: « His ego nec metas rerum, nec tempora pono,/ imperium sine fine dedi »; cfr. anche *Conv.*, IV, IV.

fluctus Amphitritis[23] attingens vix ab inutili[24] unda Oceani
13 se circumcingi[25] dignatur. Scriptum etenim nobis est:

> Nascetur pulcra Troyanus origine Cesar,
> imperium Occeano, famam qui terminet astris[26].

14 Et cum universaliter orbem describi edixisset Augustus, ut bos[27] noster evangelizans accensus Ignis eterni flamma remugit, si non de iustissimi principatus aula prodiisset edictum, unigenitus Dei Filius homo factus ad profitendum secundum naturam assumptam edicto se subditum, nequaquam tunc nasci de Virgine voluisset[28]; non enim suasisset iniustum, quem «omnem iustitiam implere»[29] decebat.

15 [4] Pudeat itaque in angustissima mundi area irretiri tam diu quem mundus omnis expectat; et ab Augusti circumspectione non defluat quod Tuscana tyrannis[30] in dilationis fiducia confortatur, et cotidie malignantium[31] cohortando superbiam vires novas accumulat[32], temeritatem temeritati
16 adiciens. Intonet iterum vox illa Curionis in Cesarem:

> Dum trepidant nullo firmate robore partes,
> tolle moras; semper nocuit differre paratis:
> par labor atque metus pretio maiore petuntur[33].

23. Dea del Mare e sposa di Poseidone. Qui indica l'Oceano che abbraccia tutto l'orbe, distinto dai mari interni («maria mediterranea»), in accordo con le concezioni e la terminologia del tempo. Cfr. *Questio de aqua et terra*, § 15. Per l'oceano come unico confine dell'Impero, cfr. *Mon.*, I, XI, 12: «Sua namque iurisdictio terminatur oceano solum».

24. Perché non navigabile, inseminata e deserta.

25. Cfr. *Mon.*, I, XI.

26. *Aen.*, I, 286-87.

27. L'evangelista Luca.

28. Cristo, scegliendo di nascere sotto l'editto di censimento di Augusto, sancì la legittimità dell'editto stesso e, per la natura umana che in lui era rappresentata, la soggezione di tutti gli uomini alla giurisdizione romana. Lo stesso argomento, derivato dalle *Historiae* di Paolo Orosio (VI, 22), è presente e più ampiamente svolto in *Mon.*, II, XII.

i flutti del mare[23] si degna appena d'esser cinta dall'inutile[24] onda dell'Oceano[25]. È stato scritto infatti per noi:

Da bella progenie nascerà il troiano Cesare,
che limiterà l'impero all'Oceano, la fama alle stelle[26].

E avendo Augusto ordinato che fosse censito il mondo intero, come il nostro bue[27] acceso dalla fiamma del Fuoco eterno dice annunciando la buona novella, se l'editto non fosse stato emanato dalla reggia del giustissimo principato, l'unigenito figlio di Dio fatto uomo per professarsi soggetto all'editto secondo la natura assunta, non avrebbe certo voluto nascere allora dalla Vergine[28]; non avrebbe infatti sancito una cosa ingiusta quegli cui conveniva «compiere ogni giustizia»[29].

[4] Si vergogni pertanto d'essere irretito così a lungo in una piccolissima parte del mondo chi tutto il mondo aspetta; e non sfugga alla sagacia d'Augusto che la tirannide toscana[30] si rinforza nella fiducia del ritardo, e col sobillare ogni giorno la superbia dei malvagi[31] accumula nuove forze[32], aggiungendo temerità a temerità. Risuonino ancora le parole di Curione a Cesare:

Deponi gl'indugi, mentre le parti non consolidate
da nessuna forza trepidano; ai pronti nocque
sempre il differire: un lavoro e un timore eguali
si pagano a prezzo maggiore[33].

29. *Math.*, III, 15.

30. Cfr. n. 5.

31. È termine del linguaggio scritturale, frequente soprattutto nei salmi. Nel latino della *Vulgata* sta a significare il «concilium» dei cattivi, nemici del giusto e dei precetti di Dio.

32. L'espressione è generica, ma allude a una situazione specifica: la lega guelfa di Toscana contro l'imperatore.

33. LUCANO, *Phars.*, I, 280-82. Il tribuno romano Curione incitò Cesare a rompere gli indugi dopo che questi aveva passato il Rubicone. Curione è punito tra i seminatori di discordia nella nona bolgia (*Inf.*, XXVIII, 97-102) «con la lingua tagliata nella strozza». La condanna infernale, condotta da un diverso punto di vista, non contraddice questo passo dell'epistola. Là infatti si tratta di un giudizio etico sulla persona (che contribuì alla guerra civile e fratricida), qui di una valutazione dei risultati storici: un altro esempio dello scarto tra le intenzioni soggettive dell'agire umano e i suoi effettivi esiti sul piano della storia governata, in ultima analisi, da un piano provvidenziale (cfr. *Ep.* V, § 8, 25; *Ep.* VI, § 3, 14).

Intonet illa vox increpitantis Anubis [34] iterum in Eneam:

> Si te nulla movet tantarum gloria rerum,
> nec super ipse tua moliris laude laborem,
> Ascanium surgentem et spes heredis Iuli
> respice, cui regnum Ytalie Romanaque tellus
> debentur [35].

18 [5] Iohannes [36] namque, regius primogenitus tuus et rex, quem, post diei orientis occasum, mundi successiva posteritas prestolatur, nobis est alter Ascanius, qui vestigia magni genitoris observans, in Turnos [37] ubique sicut leo deseviet et 19 in Latinos velut agnus mitescet. Precaveant sacratissimi regis alta consilia, ne celeste iudicium Samuelis illa verba reasperent: « Nonne cum parvulus esses in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es, unxitque te Dominus in regem super Israel, et misit te Deus in via et ait: Vade et interfice peccatores Amalech? » [38]. Nam et tu in regem sacratus es ut Amalech percutias et Agag [39] non parcas, atque ulciscaris Illum qui misit te de gente brutali et de festina sua sollempnitate; que quidem et Amalech et Agag sonare dicuntur [40].

20 [6] Tu Mediolani tam vernando quam hiemando moraris [41] et hydram pestiferam per capitum amputationem reris extinguere? Quod si magnalia [42] gloriosi Alcide recensuisses, te ut illum falli cognosceres, cui pestilens animal, capite repullutante multiplici, per damnum crescebat [43], donec instanter 21 magnanimus vite principium impetivit. Non etemin ad arbores extirpandas valet ipsa ramorum incisio quin iterum multiplicius virulenter ramificent, quousque radices incolumes

34. Il dio egiziano Anubi identificato dai romani col dio Mercurio. La testa di cane con cui era rappresentato veniva infatti interpretata come segno di sagacia: « quia nihil est cane sagacius » (cfr. il comm. di SERVIO *ad Aen.*, VIII, 698).

35. *Aen.*, IV, 272-76. Il passo virgiliano sta anche all'origine della configurazione sintattica e lessicale di *Purg.*, VI, 116.

36. Giovanni di Lussemburgo, nato nel 1295, era allora sedicenne. Era stato incoronato l'anno precedente in Praga re di Boemia, come marito della figlia di Venceslao IV. Avendo perso la vista, venne poi chiamato il « re cieco di Boemia »; morì nella battaglia di Crécy nel 1346.

37. I Rutuli, seguaci di Turno, simboleggiano gli avversari dell'impero; i seguaci di Latino, gli amici e fedeli di Arrigo.

Risuonino ancora le parole di Anubi [34] che rimproverava Enea:

> Se non ti muove nessuna gloria di sì grandi imprese,
> né vuoi affrontare la fatica in tua lode, guarda
> Ascanio che cresce e la speranza dell'erede Iulo,
> cui son dovuti il regno d'Italia e la terra di Roma [35].

[5] Giovanni [36] infatti, real tuo primogenito e re, che la ventura generazione attende, dopo il tramonto del sole sorgente, è per noi un secondo Ascanio, che seguendo le orme del grande genitore, infierirà dovunque come leone contro i Turni [37] e sarà mite come agnello verso i Latini. L'alta saggezza del santissimo re badi che le famose parole di Samuele non ripetano aspramente il giudizio celeste: « Non fosti fatto capo nelle tribù d'Israele, essendo piccolo agli occhi tuoi, e non t'unse re su Israele il Signore, e non ti mandò Dio nella via e non ti disse: Va e uccidi i peccatori di Amalec? » [38]. Anche tu infatti fosti consacrato re per colpire Amalec e non risparmiare Agag [39], e vendicare Colui che ti mandò sulla gente brutale e sulla loro prematura baldoria; e ciò si dice che significhino e Amalec e Agag [40].

[6] Tu dimori a Milano tanto d'inverno quanto di primavera [41] e credi d'uccidere l'idra pestifera con l'amputazione delle sue teste? Se ricordassi le gesta [42] del glorioso Alcide capiresti che ti sbagli come lui, contro il quale la bestia pestilente, riproducendosi le molte teste, acquistava ulteriore forza dalle ferite [43], finché quel magnanimo ne attaccò impetuosamente la radice stessa della vita. Per estirpare alberi infatti non vale il taglio dei rami a impedire che non ramifichino virulenti di nuovo più fittamente, fin quando siano

38. In *I Reg.*, XV, 17-18, si legge l'aspra condanna del profeta Samuele nei confronti di Saul che aveva risparmiato gli Amaleciti dopo averli sconfitti, contro il comando di Dio.

39. Il re degli Amaleciti.

40. La figura etimologica è derivata dalla interpretazione delle *Explanatio nominum* che corredava molti testi della *Vulgata*: Amalech « gens brutalis », Agag « festina solemnitas ».

41. Dal 23 dicembre al 19 aprile 1311.

42. Nella tarda latinità, « grandi imprese ». Cfr. *V. E.*, II, II, 73.

43. Per ogni testa mozzata ne rispuntavano due e più. Ercole uccise l'Idra appiccando il fuoco alla radice del collo.

22 fuerint ut prebeant alimentum. Quid, preses unice mundi, peregisse preconicis cum cervicem Cremone [44] deflexeris contumacis? nonne tunc vel Brixie vel Papie [45] rabies inopina turgescet? Ymo, que cum etiam flagellata resederit, mox alia Vercellis vel Pergami [46] vel alibi returgebit, donec huius scatescentie causa radicalis tollatur, et radice tanti erroris avulsa, cum trunco rami pungitivi arescant.

23 [7] An ignoras, excellentissime principum, nec de specula summe celsitudinis deprehendis ubi vulpecula fetoris istius, venantium secura, recumbat? Quippe nec Pado precipiti [47], nec Tiberi tuo criminosa potatur, verum Sarni fluenta torrentis adhuc rictus eius inficiunt, et Florentia, forte nescis? 24 dira hec pernicies nuncupatur. Hec est vipera versa in viscera genitricis [48]; hec est languida pecus gregem domini sui sua contagione commaculans; hec Myrrha [49] scelestis et impia in Cinyre patris amplexus exestuans; hec Amata [50] illa impatiens, que, repulso fatali connubio, quem fata negabant generum sibi adscire non timuit, sed in bella furialiter provocavit, et demum, male ausa luendo, laqueo se suspendit [51]. 25 Vere matrem viperea feritate dilaniare contendit, dum contra Romam cornua rebellionis exacuit, que ad ymaginem suam 26 atque similitudinem fecit illam [52]. Vere fumos, evaporante sanie, vitiantes exhalat, et inde vicine pecudes et inscie contabescunt, dum falsis illiciendo blanditiis et figmentis aggregat sibi finitimos et infatuat aggregatos. Vere in paternos ardet

44. Due giorni dopo la data di questa lettera, il 19 aprile, Arrigo muoveva contro Cremona che fin dal febbraio si era sollevata contro l'imperatore, incitata da Firenze ma anche oppressa, come altre città, dall'esosità imperiale che riscuoteva tributi con violenze e torture.

45. Brescia aveva seguito l'esempio di Cremona nel marzo e si arrenderà, dopo lungo assedio, nel maggio. Pavia, lacerata da discordie interne, sarà pacificata da Arrigo nell'ottobre.

46. Nome di Bergamo che prevalse in età medievale sul *Bergomum* d'origine gallica.

47. Cfr. VIRGILIO, *Georg.*, IV, 372-73.

48. La genitrice è Roma. Dante ricava dai *Bestiari* che le vipere nascono bucando il ventre della madre.

49. Mirra, figlia di Cinira, re di Cipro, che presa da amore incestuoso si unì al padre sostituendosi fraudolentemente alla madre assente. (Cfr.

rimaste incolumi le radici per largire alimento. Che cosa credi d'aver fatto, o unico signore del mondo, quando avrai piegato il collo della ribelle Cremona [44]? non s'enfierà forse allora un inatteso furore o a Brescia o a Pavia [45]? Anzi, quando questo abbattuto si sarà schiacciato, subito se n'enfierà un altro a Vercelli o a Bergamo [46], o altrove, finché s'elimini la causa radicale di questo tumore purulento, e divelta la radice di sì grande traviamento, i pungenti rami si secchino col tronco.

[7] Ignori forse e non vedi, o eccellentissimo fra i principi, dalla specola dell'eccelsa sommità dove si rintana, noncurante dei cacciatori, codesta volpe fetente? Certo la scellerata non s'abbevera al Po precipitoso [47] né al tuo Tevere ma il suo grifo infetta ancora le acque del rapido Sarno, e questa peste crudele si chiama, non lo sai?, Firenze. Questa è la vipera volta contro le viscere della madre [48]; questa è la pecora malata che infetta col proprio contagio il gregge del suo signore; questa la scellerata ed empia Mirra [49] ardente degli amplessi del padre Cinira; questa la furiosa Amata [50], che, rifiutate le nozze fatali, non temette di prendersi per genero colui che il fato vietava, anzi lo eccitò rabbiosamente alla guerra, e infine, espiando la malvagia temerarietà, s'impiccò a una corda [51]. Invero cerca con viperina ferocia di dilaniare la madre, mentre aguzza i corni della ribellione contro Roma, che la fece a propria immagine e somiglianza [52]. Invero, evaporando il marciume, esala fumi pestilenziali, e quindi le pecore vicine e ignare sono infettate, mentre col sedurli con false blandizie e menzogne s'associa i limitrofi e li rende insensati una volta che se l'è associati. Invero arde

Inf., XXX, 25-41: «Mirra scellerata»). La fonte è Ovidio (*Metam.*, X, 293 segg.), puntualmente echeggiato: «patriisque in vultibus haerens/ aestuat».

50. Amata volle impedire le nozze, volute dal fato, della figlia Lavinia con Enea; la sposò a Turno, spinse questi alla guerra contro Enea e pagò poi la sua opposizione ai fati impiccandosi. *Aen.*, VII, 341 segg.; XII, 593 segg.

51. «laqueo se suspendit»: così, nel vangelo di Matteo (XXVII, 5), è descritta la morte di Giuda.

52. L'espressione è scritturale, dal racconto della creazione dell'uomo (*Gen.*, I, 26); cfr. *Conv.*, I, III, 21-22: «la bellissima e famosissima figlia di Roma, Firenze», fondata dai romani (*Inf.*, XV, 76-78).

ipsa concubitus, dum improba procacitate conatur summi Pontificis [53], qui pater est patrum, adversum te violare as-
27 sensum. Vere «Dei ordinationi resistit», proprie voluntatis ydolum venerando, dum regem aspernata legiptimum non erubescit insana regi non suo [54] iura non sua pro male agendi potestate pacisci. Sed attendat ad laqueum mulier furiata quo
28 se innectit. Nam sepe quis in reprobum sensum traditur, ut traditus faciat ea que non conveniunt; que quamvis iniusta sint opera, iusta tamen supplicia esse noscuntur [55].

29 [8] Eia itaque, rumpe moras [56], proles altera Isai [57], sume tibi fiduciam de oculis Domini Dei Sabaoth coram quo agis, et Goliam hunc in funda sapientie tue atque in lapide virium tuarum prosterne; quoniam in eius occasu nox umbra timoris
30 castra Philistinorum operiet: fugient Philistei et liberabitur Israel. Tunc hereditas nostra [58], quam sine intermissione deflemus ablatam, nobis erit in integrum restituta; ac quemadmodum, sacrosancte Ierusalem memores, exules in Babilone gemiscimus, ita tunc cives et respirantes in pace, confusionis miserias in gaudio recolemus [59].

31 Scriptum in Tuscia sub fonte Sarni XV Kalendas Maias, divi Henrici faustissimi cursus ad Ytaliam anno primo.

53. Clemente V, che aveva favorito l'elezione di Arrigo e che ancora lo sosteneva, anche come appoggio e contrappeso ai pesanti condizionamenti di Filippo il Bello. Ma l'accordo, all'interno delle oscillazioni e dei sapienti compromessi che caratterizzano l'azione politica di questo pontefice, si sarebbe rivelato fragile e già qui, in questo accenno all'intervento fiorentino sul papa, si può scorgere il dubbio sulla sua efficacia e durata.

54. Re Roberto di Napoli, in lega con Firenze e i guelfi di Toscana contro lo imperatore. Il testo gioca sull'analogia tra Roberto (*regi non suo*) e Turno (*proprie volutantis ydolum*).

55. Tutto questo paragrafo, che si chiude con l'immagine della donna impazzita che s'impicca (un richiamo alla fine di Amata, ma in un contesto lontano dalla reminescenza illustre, di un violento e «comico» realismo), appare come una mirabile sintesi di invenzione fantastica e organizzazione stilistica. Alla successione furente e visionaria di personificazioni, metafore e ingiurie della prima parte — quattro periodi introdotti dall'*hec* — corrisponde con perfetta simmetria, nella seconda, una serie di quattro periodi introdotti dal *vere* che traducono puntualmente quella successione in precise informazioni storico-politiche.

degli amplessi paterni, mentre con malvagia protervia tenta di alienarti il favore del sommo Pontefice [53], che è il padre dei padri. Invero « s'oppone al comandamento di Dio », col venerare un idolo del proprio capriccio, mentre disprezzando il re legittimo la folle non arrossisce di patteggiare con un re non suo [54] diritti non suoi per la facoltà di mal fare. Ma la furiosa femmina badi al laccio con cui si strangola. Infatti spesso qualcuno è consegnato al reprobo senso, affinché una volta consegnato faccia cose che non sono da farsi; e benché queste siano opere ingiuste, giusti si riconosce che siano però i castighi [55].

[8] Su dunque, rompi gl'indugi [56], o novella prole di Iesse [57], prendi per te fiducia dagli occhi del Signore Iddio degli eserciti in cospetto del quale operi, e atterra questo Golia con la fionda della tua sapienza e la pietra delle tue forze; poiché alla sua caduta la notte e l'ombra del terrore coprirà il campo dei Filistei: fuggiranno i Filistei e sarà liberato Israele. Allora ci sarà restituita per intero la nostra eredità [58], che senza cessa piangiamo rapitaci, e come ora, memori della sacrosanta Gerusalemme, gemiamo esuli in Babilonia, così allora nella nostra città e in una atmosfera di pace, ricorderemo nella gioia le miserie della confusione [59].

Scritta in Toscana alle fonti del Sarno il 17 aprile, nel primo anno della faustissima venuta del divo Enrico in Italia.

56. « heia age, rumpe moras », *Aen.*, IV, 569.

57. Isai (Iesse) padre di Davide. Arrigo è il nuovo Davide che combatte contro il nuovo Golia e i Filistei rappresentati da Firenze (o re Roberto) e dai nemici dell'impero.

58. La pace (v. l'inizio del § 1), ma anche l'abitare, nella pace, in Firenze e nelle altre città toscane.

59. Ritorna il motivo dell'esilio paragonato alla cattività babilonese dell'esordio (v. il § 1, n. 4): là « super flumina confusionis », qui « confusionis miserias »; ma qui il rapporto Babilonia-sacrosanta Gerusalemme, oltre che rispondere per la sua connotazione biblica alle convenzioni dello stile epistolare, consente a Dante di stabilire una relazione figurale tra l'esilio politico e la condizione universale della vita umana come esilio, in attesa della Gerusalemme celeste.

VIII.

1 Gloriosissime atque clementissime domine domine Margarite[1] divina providentia Romanorum regine et semper Auguste, G. de Batifolle[2] Dei et adiuvalis Magnificentie gratia comitissa in Tuscia palatina[3], tam debite quam devote subiectionis officium ante pedes.

2 Gratissima regie Benignitatis epistola et meis oculis visa letanter et manibus fuit assumpta reverenter, ut decuit. Cumque significata per illam mentis aciem penetrando dulcescerent, adeo spiritus lectitantis fervore devotionis incaluit, ut nunquam possint superare oblivia nec memoria sine gaudio 3 memorare. Nam quanta vel qualis ego[4], ut ad enarrandum michi de sospitate consortis et sua, utinam diuturna!, coniunx fortissima Cesaris condescendat? Quippe tanti pondus honoris neque merita gratulantis neque dignitas postulabat; sed nec etiam inclinati humanorum graduum dedecuit apicem, unde, velut a vivo fonte, sancte civilitatis exempla debent inferioribus emanare.

4 Dignas itaque persolvere grates non opis est hominis[5]; verum ab homine alienum esse non reor pro insufficientie 5 supplemento Deum exorare quandoque. Nunc ideo regni siderii iustis precibus atque piis aula pulsetur, et impetret supplicantis affectus quatenus mundi gubernator eternus condescensui tanto premia coequata retribuat, et ad auspitia Cesaris et Auguste dexteram gratie coadiutricis extendat; ut

1. Il codice, secondo le convenzioni epistolari (cfr. *Ep.* I, n. 2), reca la sola iniziale. Margherita di Brabante, sposa del conte di Lussemburgo Enrico (poi imperatore), fu al fianco del marito nella sua discesa in Italia e morì a Genova, dove fu sepolta, il 14 dicembre 1311.

VIII.

Alla gloriosissima e clementissima signora donna Margherita [1] per divina provvidenza regina dei Romani e sempre Augusta, G. di Battifolle [2] per grazia di Dio e della soccorrevole Magnificenza contessa palatina [3] in Toscana, davanti ai piedi l'omaggio di tanto dovuto quanto devoto vassallaggio.

La graditissima lettera della regal Benignità e fu vista con gioia dai miei occhi e presa con riverenza dalle mani, come si convenne. E raddolcendosi il contenuto col penetrare nell'intelletto, lo spirito della lettrice si riscaldò tanto d'ardore di devozione, che l'oblio non può mai vincerlo né la memoria ricordarlo senza gioia. Infatti quanta e quale sono io [4], che la fortissima consorte di Cesare si degna di narrarmi della salute, che Dio voglia perenne!, del coniuge e sua? Certo né i meriti né la dignità di me che me ne congratulo richiedevano il peso di sì grande onore; ma neanche disconvenne abbassarsi al culmine dei gradi umani, di dove, come da viva fonte, debbono scaturire per gl'inferiori gli esempi di una santa organizzazione politica.

Non è in facoltà d'uomo rendere pertanto degne grazie [5], ma non credo che sia alieno dall'uomo invocare talora Iddio in soccorso della propria insufficienza. Ordunque si batta con giuste e pie preghiere alla corte del regno celeste, e lo zelo della postulante ottenga che l'eterno rettore del mondo dia premi pari a sì grande condiscendenza, e stenda la destra della grazia ausiliatrice secondo i voti di Cesare e dell'Augusta; sicché chi ha assoggettato per tutela dei mortali le bar-

2. Gherardesca di Donoratico (figlia del conte Ugolino), moglie di Guido di Simone di Battifolle, dei conti Guidi.

3. Cfr. *epist.* II, n. 10.

4. *Quanta... ego*: è espressione frequente in Virgilio e ricorrente nel Dante latino e volgare; ma la sua fonte più propria, per questo luogo in cui si protesta l'umiltà della ricorrente, è il luogo evangelico della visitazione (*Luc.*, I, 43).

5. Cfr. *Ep.* I, § 2, 7 e n. 9.

qui romani principatus imperio barbaras nationes et cives in mortalium tutamenta subegit [6], delirantis evi [7] familiam sub triumphis et gloria sui Henrici reformet [8] in melius.

6. Cfr. *Ep*. VI, § 1, 2.
7. Cfr. *Ep*. VII, § 3, 13: « delirantis Hesperie domitorem ».
8. Cfr. *Ep*. VII, § 1, 5 e n. 6.

bare popolazioni e gli abitanti della città all'imperio del principato romano [6], reintegri in meglio la famiglia dell'età delirante [7] con i trionfi e la gloria del suo Enrico [8].

IX.

1 Serenissime atque piissime domine domine Margarite celestis miserationis intuitu Romanorum regine et semper Auguste, devotissima sua G. de Batifolle Dei et Imperii gratia largiente comitissa in Tuscia palatina, flexis humiliter genibus reverentie debitum exhibet.

2 Regalis epistole documenta gratuita [1] ea qua potui veneratione recepi, intellexi devote. Sed cum de prosperitate successuum vestri felicissimi cursus [2] familiariter intimata concepi, quanto libens animus concipientis arriserit, placet potius commendare silentio tanquam nuntio meliori; non enim verba significando sufficiunt ubi mens ipsa quasi debria superatur [3].
3 Itaque suppleat regie Celsitudinis apprehensio que scribentis humilitas [4] explicare non potest.

4 At quamvis insinuata per litteras ineffabiliter grata fuerit et iocunda, spes amplior tamen et letandi causas accumulat et simul vota iusta confectat. Spero equidem, de celesti provisione confidens [5] quam nunquam falli vel prepediri posse non dubito et que humane civilitati de Principe singulari [6] providit, quod exordia vestri regni felicia semper in melius
5 prosperata procedent. Sic igitur in presentibus et futuris exultans, ad Auguste clementiam sine ulla hesitatione recurro, et suppliciter tempestiva deposco quatenus me sub umbra tutissima vestri Culminis taliter collocare dignemini, ut cuiusque sinistrationis ab estu sim semper et videar esse secura [7].

1. Cfr. *Ep.* IV, § 1, 1: « affectus gratuitas ».

2. È la venuta in Italia di Arrigo, designata con un termine (*cursus*) che nell'escatocollo delle epistole VI e VII e poi in quello della X compare come il segno di una nuova età. I buoni successi si riferiscono probabilmente alla pacificazione di Lodi conseguita dall'imperatore dopo la partenza da Milano del 19 aprile e ai progressi della sua azione contro Cremona. (Cfr. *Ep.* VII, § 6, 22).

3. Un'iperbole della gioia, di ascendenza biblica.

4. È l'umiltà della scrivente e ne segnala, fedele all'etimologia, la collocazione gerarchicamente infima contrapposta alla *Celsitudo* della destinataria, senza alcun significato di « inettitudine ». *Celsitudo*, come *Serenitas* e *Sublimitas* che compaiono nella lettera successiva, sono convenzionali come titolo d'onore a re e imperatori.

IX.

Alla serenissima e piissima signora donna Margherita per disposizione della celeste misericordia regina dei Romani e sempre Augusta, la sua devotissima G. di Battifolle per grazia largita di Dio e dell'impero contessa palatina in Toscana, flesse umilmente le ginocchia presenta la debita riverenza.

Ricevetti con quella venerazione che potei, appresi devotamente le spontanee [1] informazioni della regale lettera. Ma quando intesi l'amichevole narrazione della prosperità dei successi della vostra felicissima venuta [2], quanto volentieri si sia allietato l'animo di chi l'apprendeva, piace piuttosto affidarlo al silenzio come a miglior messaggero; non bastano infatti a esprimerlo le parole quando lo stesso intelletto quasi ebbro è vinto [3]. Supplisca pertanto l'intendimento della regale Altezza a ciò che l'umiltà [4] della scrivente non può spiegare.

Ma benché le cose riferite per lettera siano state ineffabilmente gradite e liete, tuttavia una maggiore speranza e accumula ragioni d'allegrarsi e insieme concepisce giusti voti. Spero invero, confidando nella celeste provvidenza [5] che son certa che non può mai essere ingannata od ostacolata e che provvide a un singolare [6] Principe per l'organizzazione politica umana, che i felici esordi del vostro regno procedano sempre prosperati in meglio. Così dunque esultante del presente e del futuro, ricorro senza alcuna esitazione alla clemenza dell'Augusta, e chiedo supplichevolmente con tempestività che vi degniate pormi all'ombra sicurissima della vostra Altezza sì, che io sia sempre e sembri di essere sicura dal gorgo di ogni disgrazia [7].

5. *de celesti... confidens*: è espressione echeggiante il linguaggio liturgico.

6. *singulari*: il termine non suona propriamente come elogio, ma definisce l'unicità del supremo principato temporale.

7. In questa richiesta di aiuto e di protezione non è azzardato intravedere, sia pure espresso in forma indiretta e con diplomatica cautela, un segno di preoccupazione per i rischi che la casa della scrivente poteva correre nel corso appena iniziato e ancora incerto dell'impresa imperiale.

X.

1 Illustrissime atque piissime domine domine Margarite divina providentia Romanorum regine et semper Auguste, fidelissima sua G. de Batifolle Dei et imperialis indulgentie gratia comitissa in Tuscia palatina, cum promptissima recommendatione se ipsam et voluntarium ad obsequia famulatum.

2 Cum pagina vestre Serenitatis apparuit ante scribentis et gratulantis aspectum, experta est mea pura fidelitas quam in dominorum successibus corda subditorum fidelium colletentur. Nam per ea que continebantur in ipsa, cum tota cordis hilaritate concepi qualiter dextera summi Regis vota Cesaris et Auguste feliciter adimplebat [1]. Proinde gradum mee fidelitatis experta, petentis audeo iam inire officium.
3 Ergo ad audientiam vestre Sublimitatis exorans et suppliciter precor et devote deposco quatenus mentis oculis
4 intueri dignemini prelibate [2] interdum fidei puritatem. Verum quia nonnulla regalium clausularum videbatur hortari ut, si quando nuntiorum facultas adesset, Celsitudini regie aliquid peroptando de status mei conditione referrem, quamvis quedam presumptionis facies interdicat, obedientie tamen
5 suadente virtute obediam. Audiat, ex quo iubet, Romanorum pia et serena Maiestas, quoniam tempore missionis presentium coniunx predilectus et ego, Dei dono, vigebamus incolumes, liberorum sospitate gaudentes, tanto solito letiores quanto signa resurgentis Imperii meliora iam secula promittebant [3].

6 Missum de Castro Poppii xv Kalendas Iunias, faustissimi cursus Henrici Cesaris ad Ytaliam anno primo [4].

1. Si fa qui probabile riferimento alla resa di Cremona; e forse anche alla presa di Vicenza, avvenuta in quel giro di tempo, da parte di Cangrande della Scala.

2. Il termine può tradursi con « messa alla prova » come anche con « sopra accennato »: la presenza di *interdum* e l'assenza di specificazioni fa preferire la prima interpretazione.

X.

All'illustrissima e piissima signora donna Margherita per divina provvidenza regina dei Romani e sempre Augusta, la sua fedelissima G. di Battifolle per grazia di Dio e dell'indulgenza imperiale contessa palatina in Toscana, offre in ossequio se stessa e il volonteroso servizio con zelantissima raccomandazione.

Quando la lettera della Serenità vostra apparve agli occhi di chi scrive e si congratula, la mia sincera lealtà provò quanto si rallegrino i cuori dei fedeli sudditi ai successi dei signori. Infatti da ciò che v'era contenuto, appresi con piena letizia di cuore come la destra del sommo Re portava a compimento i voti di Cesare e dell'Augusta [1]. Avendo quindi provato il grado della mia fedeltà, oso ormai assumere il ruolo della postulante. Invocando dunque l'ascolto di vostra Altezza e prego supplichevolmente e devotamente chiedo che vi degniate considerare con gli occhi della mente la sincerità della fede a volte provata [2]. Ma poiché pareva che alcuna delle reali proposizioni mi esortasse a riferire, se mai vi fosse opportunità di messaggeri, alla regale Altezza qualche cosa sulla condizione del mio stato secondo il mio desiderio, benché un'apparenza di presunzione l'impedisca, tuttavia obbedirò alla suasiva virtù dell'obbedienza. Dacché lo comanda, la pia e serena Maestà dei Romani oda che al tempo dell'invio della presente lettera l'amatissimo consorte e io, per dono di Dio, siamo sani e vegeti, godendo della salute dei figli, tanto più lieti del solito quanto migliori tempi ormai promettevano [3] le insegne dell'Impero risorgente.

Mandata dal Castello di Poppi il 18 maggio, nel primo anno della faustissima venuta di Enrico Cesare in Italia [4].

3. È il consueto riferimento alla nuova era auspicata; cfr. *Ep.* VII, § 1, 6.
4. Cfr. l'escatocollo di *Ep.* VI e VII (con questa X, le uniche datate dell'epistolario dantesco).

XI.

1 [Cardinalibus ytalicis Dantes de Florentia, etc. [1]].

[1] « Quomodo sola sedet civitas plena populo! facta est quasi vidua domina gentium » [2]. Principum quondam Phariseorum cupiditas que sacerdotium vetus abominabile fecit, non modo levitice prolis ministerium transtulit [3], quin et 2 preelecte civitati David obsidionem peperit et ruinam. Quod quidem de specula punctali [4] eternitatis intuens qui solus eternus est, mentem Deo dignam viri prophetici [5] per Spiritum Sanctum sua iussione impressit, et is sanctam Ierusalem velut exstinctam per verba presignata et nimium, proh dolor!, iterata deflevit.

3 [2] Nos quoque eundem Patrem et Filium, eundem Deum et hominem, nec non eandem Matrem et Virginem profitentes [6], propter quos et propter quorum salutem ter de caritate interrogatum et dictum est: Petre, pasce sacrosanctum ovile [7]; Romam — cui, post tot triumphorum pompas, et verbo et opere Christus orbis confirmavit imperium [8], quam etiam ille Petrus, et Paulus gentium predicator, in apostolicam sedem aspergine proprii sanguinis consecravit —, cum Ieremia, non lugenda prevenientes, sed post ipsa dolentes [9], viduam [10] et desertam lugere compellimur.

1. L'intitolazione, che non può essere della lettera originale, è una semplice premessa compendiosa del trascrittore.

2. Dalle *Lamentazioni* di Geremia, I, 1, che descrivono l'assedio e la distruzione di Gerusalemme. Con le stesse parole (« Quomodo sedet sola civitas », ma con la anticipazione del verbo — *sedet* — conforme al testo della Vulgata, nell'epistola citata evidentemente a memoria) aveva inizio la lettera inviata da Dante ai « principi della terra » fiorentina per descrivere la desolazione di Firenze dopo la morte di Beatrice, secondo quanto si legge nel cap. XXX della *Vita Nuova*.

3. Il fatto in *Paralip.*, XI, 14.

4. Dalla prospettiva che converge in un punto solo, assoluto, « a cui tutti li tempi son presenti » (*Par.*, XVII, 18).

5. Geremia.

6. Quasi una professione di fede che dissipi in anticipo l'accusa di presunzione ereticale che potrebbe nascere dall'accostamento, per altro cauto e ben differenziato, di Dante con il profeta Geremia, che subito segue.

XI.

[Ai cardinali italiani Dante di Firenze [1]].

[1] « Come siede solitaria la popolosa città! la signora delle genti è diventata come vedova » [2]. Un tempo la cupidigia dei principi dei Farisei, che rese abominevole l'antico sacerdozio, non solo diede altrui il ministero della discendenza di Levi [3], ma procurò, anche, all'eletta città di Davide, assedio e rovina. Vedendo ciò dalla specola di quel punto [4] ch'è l'eternità colui che solo è eterno, informò del suo ordine per mezzo dello Spirito Santo la mente di un uomo profetico [5] degna di Dio. E pianse come estinta la santa Gerusalemme, per mezzo delle parole su citate e, oh dolore, troppe volte ripetute.

[2] Anche noi che medesimamente professiamo il Padre e il Figlio, l'identità del Dio e dell'uomo e l'identità della Madre e della Vergine [6], per i quali e per la cui salute, a colui che fu per tre volte interrogato sul suo amore, fu detto: Pietro, pasci il sacrosanto ovile [7]: siamo costretti a piangere vedova [10] e abbandonata la città di Roma, cui dopo la celebrazione di tanti trionfi, Cristo confermò e con la parola e con l'opera l'impero del mondo [8], che anche Pietro e Paolo l'apostolo delle genti consacrarono a sede apostolica col versamento del proprio sangue, non prevedendo con Geremia cose lagrimevoli, ma dolendoci dopo di esse [9].

7. *Johann.*, XXI, 15-17.
8. Cfr. P. Orosio, *Hist. adv. Paganos*, VI, 22, §§ 6, 7, 8; VII, 3, § 4. È l'affermazione, centrale in Dante, della destinazione non solo storica e transeunte, ma provvidenziale e definitiva di Roma al governo del mondo. Cfr. soprattutto *Conv.*, IV, 5.
9. Qui è la differenziazione dal profeta, nella constatazione che gli eventi non possono essere « prevenuti » dal redattore dell'epistola e dai suoi contemporanei, ma sofferti dopo il loro accadimento; il passo è tra i più discussi e bisognosi di ricostruzione congetturale, recando il manoscritto un poco plausibile « non lugenda postvenientes, sed post ipso dolentes ».
10. Cfr. *Purg.*, VI, 112-113: « Roma che piagne/ vedova e sola ».

4 [3] Piget, heu!, non minus quam plagam lamentabilem cernere heresium, quod impietatis fautores, Iudei, Saraceni et gentes, sabbata [11] nostra rident, et, ut fertur, conclamant: « Ubi est Deus eorum? » [12]; et quod forsan suis insidiis apostate Potestates [13] contra defensantes Angelos hoc adscribunt; et, quod horribilius est, quod astronomi quidam et crude prophetantes necessarium asserunt quod, male usi libertate arbitrii, eligere maluistis [14].

5 [4] Vos equidem, Ecclesie militantis veluti primi prepositi pili [15], per manifestam orbitam Crucifixi currum [16] Sponse regere negligentes, non aliter quam falsus auriga Pheton exorbitastis [17]; et quorum sequentem gregem per saltus peregrinationis huius illustrate intererat, ipsum una vobiscum
6 ad precipitium traduxistis. Nec adimitanda recenseo — cum dorsa, non vultus, ad Sponse vehiculum [18] habeatis, et vere dici possetis, qui Prophete ostensi sunt, male versi ad templum [19] — vobis ignem de celo missum [20] despicientibus, ubi nunc are ab alieno calescunt [21]; vobis columbas in templo

11. I nostri riti, come in Geremia, *Lament.*, I, 7: « deriserunt sabbata eius ». Cfr. *Par.*, V, 81: « sì che 'l giudeo di voi tra voi non rida ».

12. L'espressione è frequente nel Vecchio Testamento a indicare il disprezzo delle « gentes » per il popolo di Dio. Cfr. *Jud.*, VI, 20-21; *Ps.*, LXXVIII, 10; CXIII, 9; *IV Reg.*, XVIII, 34.

13. *apostate Potestates* (« potestà infernali ») è correzione congetturale di *Sd*; il ms. reca *apotestate potentes*. La versione italiana si attiene qui al ms., seguendo il testo dell'edizione dell'epistola apprestata da R. Morghen, *La lettera di Dante*... cit., 1956.

14. L'accenno ai « crude prophetantes », diversamente da quello generico agli « astronomi quidam », contiene probabilmente un'allusione alle profezie sulle rovine della Chiesa e sulla cattività avignonese che circolavano tra la fine del sec. XIII e l'inizio del XIV e che facevano capo alla letteratura profetica pseudogioachimita (v. R. Morghen, *La lettera di Dante*... cit., 1958, ora in *Civiltà medioevale al tramonto* cit.). La distanza sdegnosa che Dante prende qui da codeste testimonianze (appellandosi per contrasto alla responsabilità del libero arbitrio) va sottolineata per una epistola come questa che, nell'afflato profetico che la pervade e nella violenza dell'invettiva, risente, pur senza equivoci e confusioni dottrinali, della polemica e delle esigenze più profonde dei movimenti spirituali che in quegli anni manifestavano una loro ultima vitalità, prima del tramonto. Quanto alle sentenze degli « astronomi » la posizione è analoga a *Purg.*, XVI, 67-68; e certamente se si fosse prestata fede alla causalità degli astrologi, tutta l'epistola, appassionatamente volta a ridestare e correggere, sarebbe vana retorica. Nei testi di astrologia era fondamentale il trattato *de electione* (cfr. Di

[3] Rattrista, ahimè, non meno che vedere la dolorosa piaga dell'eresia, che i fautori dell'empietà, Giudei Saraceni e Gentili, irridano alle nostre feste [11] e, come si dice, gridino «Dov'è il loro Dio?» [12]. E forse, potenti del loro potere [13], contro agli Angeli che ci difendono ascrivono ciò alle loro insidie e, ciò ch'è più orribile, astrologhi e feroci profeti affermano necessario ciò che voi, usando male la libertà d'arbitrio, preferiste scegliere [14].

[4] Voi invero posti come primi centurioni dei triarii [15] della Chiesa militante, negligendo di dirigere il corso [16] della Sposa per la via segnata dal Crocifisso, siete usciti di strada non diversamente dal falso auriga Fetonte [17], e voi cui spettava illuminare il gregge che vi seguiva per gli intrichi di questo pellegrinaggio, lo avete trascinato insieme con voi nell'abisso; né adduco esempi poiché avete il dorso non il volto verso il carro della Sposa [18]; potreste veramente esser detti, quali furon mostrati al Profeta, volti malamente verso il tempio [19]; poiché disprezzate il fuoco mandato dal cielo [20] mentre gli altari ardono ora di fuoco profano [21], poiché ven-

CAPUA, *op. cit.*, II, p. 419): nel «maluistis *eligere*» c'è dunque un allusivo e polemico tecnicismo.

15. In *Par.*, XXIV, 59, S. Pietro è definito «l'alto primopilo». I cardinali sono paragonati al *centurio primi pili* che presiedeva ai *triarii* ed era il primo dei centurioni, così come i cardinali sono posti alle responsabilità supreme della chiesa militante.

16. Il ms. ha *cursum*. La versione si attiene a questa lezione seguendo l'ediz. Morghen.

17. Il mito di Fetonte, frequente nel Dante della *Commedia*, ha la sua fonte in OVIDIO, *Metam.*, II, 1-324. Per «exorbitastis», cfr. *epist.* VI, n. 2.

18. È il carro della Chiesa, il «triunfal veiculo» di *Purg.*, XXXII, 119.

19. Tra le abominazioni del libro di *Ezechiele* (VIII, 16) sono i venticinque uomini che gli appaiono sulla soglia del tempio con le spalle rivolte all'altare e con la faccia volta ad oriente in stravolta adorazione: «et adorabunt ad ortum solis». Più circostanziate motivazioni di questo stravolgimento degli ecclesiastici al § 7.

20. Il profeta Elia e i falsi profeti di Baal avevano eretto in sfida due altari con le vittime per il sacrificio e invocato quindi il fuoco dal cielo; ma solo sull'altare di Elia scese il fuoco di Dio e si poté compiere il verace sacrificio (*III Reg.*, XVIII, 20-40).

21. Altro riferimento biblico a Nadab e Abihu che offrirono fuoco agli occhi di Dio (*Levit.*, X, 1).

vendentibus[22], ubi que pretio mensurari non possunt, in detrimentum hinc inde commorantium venalia facta sunt.
7 Sed attendatis ad funiculum, attendatis ad ignem[23], neque patientiam contemnatis Illius qui ad penitentiam vos expec-
8 tat. Quod si de prelibato precipitio dubitatur, quid aliud declarando respondeam, nisi quod in Alcimum cum Demetrio consensistis[24]?

9 [5] Forsitan ' et quis iste, qui Oze[25] repentinum supplicium non formidans, ad arcam, quamvis labantem, se erigit? ' indignanter obiurgabitis. Quippe de ovibus pascue Iesu Christi minima una sum; quippe nulla pastorali auctoritate abutens, quoniam divitie mecum non sunt[26]. Non ergo divitiarum, sed gratia Dei sum id quod sum[27], et « zelus domus
10 eius comedit me »[28]. Nam etiam in « ore lactentium et infantium »[29] sonuit iam Deo placita veritas, et cecus natus[30] veritatem confessus est, quam Pharisei non modo tacebant,
11 sed et maligne reflectere conabantur. Hiis habeo persuasum quod audeo. Habeo preter hec preceptorem Phylosophum qui, cuncta moralia dogmatizans, amicis omnibus veritatem
12 docuit preferendam. Nec Oze presumptio quam obiectandam quis crederet, quasi temere prorumpentem me inficit sui tabe

22. È l'episodio dei trafficanti nel tempio. Cfr. *Iohann.*, II, 14-15 (ma l'episodio è in tutti i quattro vangeli). Non solo i beni materiali, ma anche « que pretio mensurari non possunt... venalia facta sunt ». Siamo qui nel cuore della polemica contro la mondanizzazione della Chiesa e in un punto di convergenza di infiniti luoghi e suggestioni dalla *Commedia* e dagli altri scritti di Dante.

23. Il « funiculum » è il « flagellum de funiculis » (*Johann.*, II, 15) che Cristo impugna contro i mercanti; l'« ignem » è il fuoco di Dio che punì e consunse Nadab e Abihu.

24. Demetrio re di Siria (162-150 a. C.) impose con la violenza l'indegno Alcimo come sommo sacerdote agli Ebrei in luogo del giusto e calunniato Giuda Maccabeo. L'allusione è a Filippo il Bello di Francia (Demetrio) e al papa Clemente V. È il primo accenno al conclave di Perugia che nel 1305, alla morte di Benedetto XI, aveva portato al soglio l'arcivescovo di Bordeaux, Bertran de Got, con il quale la sede papale si era stabilita in Avignone. Questo conclave e il consenso dei cardinali in questa deprecata elezione compare qui e ritornerà più sotto (§ 10, in fine) come

dete colombe nel tempio[22] dove son diventate venali in danno di quelli che barattano da una parte e dall'altra le cose che non possono stimarsi con prezzo. Ma badate alla sferza, badate al fuoco[23], e non disprezzate la pazienza di Colui che v'aspetta a penitenza; perché, se si dubita dell'abisso sopra citato, che cos'altro rispondere a commento, se non che vi siete accordati con Demetrio riguardo ad Alcimo[24]?

[5] Forse anche «chi è costui» rimbrotterete «che non temendo il repentino castigo di Oza[25] si erige in favore dell'arca come se pericolante?». Certo io sono una sola piccolissima delle pecore dei pascoli di Gesù Cristo, che certo non abusa di nessun'autorità pastorale, poiché non ho ricchezze[26]: non sono dunque quel che sono grazie a ricchezze ma per grazia di Dio[27], e «lo zelo della sua casa mi divora»[28]. Infatti anche sulla «bocca dei lattanti e dei bambini»[29] risuonò già la verità grata a Dio, e un cieco nato[30] proclamò la verità che i Farisei non solo tacevano, ma tentavano anche malignamente di traviare; ciò che oso, m'è stato consigliato da queste cose: oltre a queste ho come maestro il Filosofo che, fissando tutti i principi morali, ha insegnato che si deve anteporre la verità a tutti gli amici; né m'infetta con la tabe della sua colpa la presunzione di Oza, se qualcuno credesse che essa mi si debba rimproverare quasi irrompente temera-

termine di riferimento negativo rispetto al conclave di Carpentras, imminente o, più probabilmente, alle sue prime sedute.

25. Nel *II Reg.* (VI, 6-7) si legge di Oza che mise mano all'arca santa e la sostenne mentre pericolava sul carro trainato dai buoi; per questa temerarietà fu colpito da morte istantanea.

26. All'ammonizione e alla condanna subentrano l'ironia e il sarcasmo: in quell'«abutens» si può scorgere un riferimento alla simonia, al mercimonio delle cariche ecclesiastiche.

27. *I Cor.*, XV, 10.

28. *Ps.*, LXVIII, 10.

29. *Ps.*, VIII, 3.

30. *Matth.*, IX, 27-31. Non è affatto necessario interpretare l'appello alla grazia di Dio e l'affollarsi di citazioni ed esempi scritturali riferiti alla propria persona come segni di presunzione profetica in senso proprio, già esclusa nel confronto con Geremia al § 2; ma, piuttosto, come un invito all'ascolto dello spirito che soffia dove vuole e distribuisce misteriosamente i carismi. L'appello, che subito segue, all'autorità di Aristotele (*Eth.*, I, 4) è un lucidissimo intervento che conferisce equilibrio e misura a questo passo singolarmente ispirato.

reatus; quia ille ad arcam, ego ad boves calcitrantes [31] et per abvia distrahentes attendo. Ille ad arcam proficiat qui salutiferos oculos ad naviculam fluctuantem aperuit [32].

13 [6] Non itaque videor quemquam exacerbasse ad iurgia; quin potius confusionis ruborem et in vobis et aliis, nomine solo archimandritis, per orbem dumtaxat pudor eradicatus non sit totaliter, accendisse; cum de tot pastoris officium usurpantibus [33] de tot ovibus, et si non abactis, neglectis tamen et incustoditis in pascuis, una sola vox, sola pia, et hec privata, in matris Ecclesie quasi funere audiatur [34].

14 [7] Quidni? Cupiditatem unusquisque sibi duxit in uxorem [35], quemadmodum et vos, que nunquam pietatis et equitatis, ut caritas, sed semper impietatis et iniquitatis est 15 genitrix. A, mater piissima, sponsa Christi, que in aqua et Spiritu [36] generas tibi filios ad ruborem! Non caritas, non Astrea, sed filie sanguisuge facte sunt tibi nurus [37]; que quales pariant tibi fetus, preter Lunensem pontificem [38] omnes alii 16 contestantur. Iacet Gregorius tuus in telis aranearum; iacet Ambrosius in neglectis clericorum latibulis; iacet Augustinus abiectus, Dionysius, Damascenus et Beda [39]; et nescio quod ' Speculum ', Innocentium, et Ostiensem declamant [40]. Cur

31. Nel passo cit. dei *Re* (v. n. 23) si legge: « quoniam calcitrabant boves ».

32. *Matth.*, VIII, 24-26; *Marco*, IV, 36-39; *Luc.*, VIII, 22-25.

33. *Usurpare*, in latino, non ha propriamente significato peggiorativo; sta a indicare l'acquisizione e l'esercizio, legittimi o illegittimi, di un diritto.

34. Questo paragrafo, nel quale Dante afferma che la sua è voce sola e di un privato, è spoglio di autorità e citazioni bibliche, un lamento veramente solitario « in matris Ecclesie quasi funere »; e dà rilievo, per contrasto, alle invettive e alle esclamazioni che seguono.

35. Irrompe il tema della *cupiditas*, considerata come causa prossima di tutti i mali e di tutti i vizi, dell'empietà e dell'iniquità. « Sibi duxit in uxorem » richiama le parole di *Inf.*, I, 100, a proposito della lupa: « molti son gli animali a cui s'ammoglia ».

36. *Giovanni*, III, 5.

37. Ritorna la simbologia delle empie nozze dei cardinali con il vizio: sopra la cupidigia, qui le figlie della Sanguisuga, che son fatte nuore della Chiesa in luogo della giustizia (Astrea) e della carità. Per « figlie sanguisuge » v. *Proverbi*, XXX, 15. Nella Sanguisuga l'esegesi medievale ravvisava generalmente il Diavolo e nelle sue figlie l'avarizia e la lussuria. (Cfr. F. Di Capua, *op. cit.*, II, pp. 406-411).

riamente; perché quegli all'arca, io bado ai buoi recalcitranti [31] che la trascinano fuor di carreggiata. All'arca provveda Colui che aprì gli occhi della salvezza per la navicella pericolante [32].

[6] Non mi sembra pertanto d'aver eccitato alcuno alle ingiurie; ma piuttosto d'aver acceso il rossore della confusione in voi e altri, solo di nome archimandriti, se pure il pudore non sia del tutto sradicato dal mondo. Quando di tanti che usurpano [33] l'ufficio di pastore, di tante pecore se non rubate tuttavia neglette e incustodite nei pascoli, una sola voce, la sola pietosa, e questa di un privato, si ode nel funerale quasi della madre Chiesa [34].

[7] Qual meraviglia? Ciascuno ha preso in moglie, come anche voi, la cupidigia [35], che non è mai, come la carità, madre di pietà e di equità, ma sempre d'empietà e d'iniquità. Ah madre piissima sposa del Cristo che generi figli in acqua e Spirito [36] a tua vergogna. Non la carità non Astrea, ma le figlie della Sanguisuga ti divennero nuore [37], e quali figli ti partoriscano, lo dimostrano, a parte il vescovo di Luni [38], tutti gli altri. Giace il tuo Gregorio fra le tele dei ragni. Giace Ambrogio nei negletti ripostigli dei chierici. Giace abbandonato Agostino, Dionigi, Damasceno e Beda [39]; e acclamano non so quale Specchio, Innocenzo e l'Ostiense [40].

38. Probabilmente Gherardino da Filattiera, della famiglia dei Malaspina del « ramo fiorito », vescovo di Luni; costui, ardente guelfo, si era opposto ad Arrigo VII che l'aveva privato dell'investitura temporale. Dopo la morte dell'imperatore era stato reintegrato nei suoi beni e diritti. Le parole di Dante sono ironiche e l'eccezione è fatta per antifrasi (come, ad es., per Bonturo, in *Inf.*, XXI, 1, 4) in questa condanna che vuol essere senza eccezioni.

39. Dante indica con questi nomi prestigiosi quattro secoli di tradizione sacra occidentale e, per la presenza del Damasceno, orientale dei Padri della Chiesa.

40. Lo *Speculum iuris*, trattato di diritto civile e canonico della fine del sec. XIII, opera del vescovo Guglielmo Durando; papa Innocenzo IV (1243-1254), tra i canonisti prìncipi del suo tempo, autore di un commentario alle *Decretali*; il cardinale vescovo di Ostia, Enrico di Susa (1200-1271), maestro di diritto canonico negli Studi di Bologna e Parigi, autore di una *Summa super titulis Decretalium*, nota anche, per il prestigio del suo autore, come *Summa Ostiensis*; per quest'ultimo, cfr. *Par.*, XII, 83. La contrapposizione tra i padri della Chiesa e i « decretalisti » vuole evidenziare la scelta

non? Illi Deum querebant, ut finem et optimum; isti census et beneficia consecuntur.

17 [8] Sed, o patres, ne me phenicem [41] extimetis in orbe terrarum; omnes enim que garrio murmurant aut mussant aut cogitant aut somniant, et que inventa non attestantur. 18 Nonnulli sunt in admiratione suspensi; an semper et hoc silebunt [42], neque Factori suo testimonium reddent? Vivit Dominus, quia qui movit linguam in asina Balaam [43], Dominus est etiam modernorum brutorum.

19 [9] Iam garrulus factus sum; vos me coegistis [44]. Pudeat ergo tam ab infra, non de celo ut absolvat, argui vel moneri. 20 Recte quidem nobiscum agitur, cum ex ea parte pulsatur ad nos ad quam cum ceteris sensibus inflet auditum, ac pariat pudor in nobis penitudinem, primogenitam suam, et hec propositum emendationis aggeneret [45].

21 [10] Quod ut gloriosa longanimitas foveat et defendat, Romam urbem, nunc utroque lumine [46] destitutam, nunc Annibali nedum alii miserandam [47], solam sedentem et viduam prout superius proclamatur [48], qualis est, pro modulo vestre 22 ymaginis ante mentales oculos [49] affigatis oportet. Et ad vos hec sunt maxime qui sacrum Tiberim parvuli cognovistis [50].

unilaterale e temporalistica degli ecclesiastici a favore dei secondi, più che indicare una opposizione di principio. Per questo punto è necessario confrontare la posizione di Dante in *Mon.*, III, III e la dottrina, ivi esposta, delle tre scritture. Rispetto alla posizione della Monarchia è però innegabile un atteggiamento più violentemente polemico verso i « decretalisti » in questa lettera e nel *Paradiso* (soprattutto al c. IX, 133 segg.) dove l'analisi storico-culturale si fa, indisgiungibilmente, intervento pragmatico ed etico-religioso.

41. Cioè non solitario nell'opposizione e nella condanna; della fenice si diceva che ce ne fosse una sola al mondo, come Dante poteva leggere nel *Trésor* di ser Brunetto.

42. *Nonnulli... silebunt*: l'espressione richiama il sonetto dantesco *Se vedi li occhi miei*, là dove, com'è probabile, si allude a Clemente V: « e messo ha di paura tanto gelo/ nel cor de' tuoi fedei che ciascun tace ».

43. *Num.*, XXII, 28-30. Ritorna il tema del § 5: l'imprevedibilità dei carismi e degli interventi divini è qui illustrata mediante il ricorso a un esempio biblico di livello minimo, animale.

Perché no? Quelli cercavano Dio come fine e sommo bene. Codesti conseguono prebende e benefici.

[8] Ma, o padri, non mi crediate fenice [41] nel mondo. Ciò che io grido, infatti, tutti mormorano, o borbottano, o pensano, o sognano, e non dichiarano le cose vedute; alcuni sono attoniti di stupore; forse e taceranno sempre [42] ciò e non renderanno testimonianza al loro Fattore? Vive il Signore, perché chi mosse la lingua all'asina di Balaam [43], è Signore anche degli odierni bruti.

[9] Son diventato ormai petulante; mi costringeste voi [44]; vergognatevi dunque d'essere accusati o ammoniti così dal basso, non dal cielo per esserne assolti. Si agisce invero bene con noi quando si batte da quella parte per la quale la vergogna raggiunga l'udito con gli altri sensi e generi in noi pentimento, suo primogenito, e questo partorisca il proposito di correzione [45].

[10] Affinché una gloriosa magnanimità lo favorisca e difenda, occorre che poniate davanti agli occhi della mente [49], quale è, come misura della vostra immaginazione, la città di Roma, ora privata di entrambi i lumi [46], ora tale da impietosire Annibale nonché altri [47], che siede solitaria e vedova come si dichiara più sopra [48]. E ciò riguarda massimamente voi che bambini conosceste il sacro Tevere [50]. Infatti benché

44. *II Cor.*, XII, 11.

45. È l'« ira sancta » che colpisce per indurre a penitenza e salvezza. Siamo nella situazione analoga a quella di *Par.*, XVII, 127-32, dove si indicano la giustificazione e il fine del « grido » del poema.

46. « utroque lumine »: l'uno e l'altro dei « duo luminaria », il Papa e l'imperatore. Avviandosi all'epilogo, la lettera ritorna alle immagini della città e della desolazione con cui s'era aperta; ma con più precisi riferimenti e più circostanziate note polemiche.

47. Il Petrarca echeggia puntualmente quest'iperbole dell'epistola nella canzone *Spirto gentil*: « e la povera gente sbigottita/ ti scopre le sue piaghe a mille a mille/ ch'Annibale, non ch'altri, farian pio » (vv. 63-65).

48. V. n. 10.

49. Cfr. *Ep.* II, § 3, 4.

50. Dei cardinali italiani partecipanti al conclave, quattro erano di famiglia romana, cioè Napoleone Orsini, Francesco Caetani, Iacopo e Piero Colonna.

Nam etsi Latiale caput pie cunctis est Ytalis diligendum tanquam comune sue civilitatis principium, vestrum iuste censetur accuratissime colere ipsum, cum sit vobis princi-
23 pium ipsium quoque esse. Et si ceteros Ytalos in presens miseria dolore confecit et rubore confudit, erubescendum esse vobis dolendumque quis dubitet, qui tam insolite vel
24 Solis eclipsis causa fuistis? Tu pre omnibus, Urse [51], ne degradati college [52] perpetuo remanerent inglorii; et illi, ut militantis Ecclesie veneranda insigna que forsan non emeriti sed immeriti coacti posuerant, apostolici culminis auctoritate
25 resumerent. Tu quoque, transtiberine sectator factionis alterius, ut ira defuncti Antistitis in te velut ramus insitionis in trunco non suo frondesceret, quasi triumphatam Garthaginem nondum exueras, illustrium Scipionum patrie potuisti hunc animum sine ulla tui iudicii contradictione preferre [53].

26 [11] Emendabitur quidem — quanquam non sit quin nota cicatrix infamis Apostolicam Sedem usque ad ignem, cui celi qui nunc sunt et terra sunt reservati [54], deturpet —, si unanimes omnes qui huiusmodi exorbitationis [55] fuistis auc-

51. Il cardinale Napoleone Orsini, capo antibonifaciano e grande elettore del papa francese, il « guasco » Clemente V, nel conclave di Perugia del 1304. Tra le motivazioni della sua posizione in quell'occasione era stato il progetto, attuato con papa Clemente, di restaurare il potere dei Colonna, privati da Bonifacio VIII del titolo cardinalizio.

52. Iacopo e Pietro Colonna.

53. « Tu quoque... preferre ». Per il secondo cardinale, già identificato in Francesco Caetani, è stato di recente proposto dal Morghen, riprendendo tesi più antiche, il nome di Iacopo Gaetano Stefaneschi. Entrambi erano seguaci del partito bonifaciano fieramente avverso ai Colonna, che aveva la sua sede sulla riva sinistra del Tevere (« transtiberine factionis »). Nel conclave di Perugia avevano appoggiato con i loro seguaci l'elezione di Clemente V stimando averlo favorevole nella definitiva distruzione dei Colonna (« quasi triumphatam Carthaginem nondum exueras »), per motivi quindi esattamente opposti a quelli di Napoleone Orsini. Ma erano stati ingannati ed erano anche caduti in contraddizione di giudizio (« iudici contradictione ») illudendosi che la loro parte potesse conservare vigore col prevedibile trasferimento della sede papale in Francia. Il Morghen propone decisamente lo Stefaneschi, che risulterebbe per alcuni indizi l'iniziale candidato dei bonifaciani nel conclave perugino e legge la perifrasi che lo designa sostituendo al *factionis* (che è correzione dell'ed. Sd.) *sanctionis*, secondo la lezione dell'unico manoscritto e leggendo *Transtiberine* come vocativo di persona (la famiglia Stefaneschi aveva le sue case in Trastevere). L'ediz. Morghen legge: « Tu quoque, transtiberine, sectator

la capitale del Lazio dev'essere piamente amata da tutti gl'Italici come comune principio della loro civiltà, si reputerà a ragione che spetta a voi venerarla con la massima devozione, appartenendo a voi l'essere anche il principio stesso della civiltà, e se al presente la miseria ha riempito di dolore e confuso di vergogna gli altri Italici, chi dubiterà che dovete arrossire e dolervi voi? che foste allora causa dell'insolita eclissi del suo quasi Sole. Innanzi tutti tu, Orso [51], affinché i colleghi degradati [52] non rimanessero in perpetuo disonorati e riprendessero con l'autorità della Sommità apostolica le venerande insegne della Chiesa militante che, forse non emeriti, ma incolpevoli, per costrizione avevano diposto. Tu pure, seguace dell'opposta fazione trasteverina, affinché l'ira del defunto Pontefice rimettesse in te le fronde come ramo innestato in tronco non suo, quasi non soddisfatto d'aver trionfato su Cartagine, hai potuto anteporre, senza avvertire in te contraddizione, la tua animosità alla patria degli illustri Scipioni [53].

[11] Invero sarà emendato benché un'infame cicatrice deturperà col suo segno la Sede Apostolica fino al fuoco, cui son riservati i cieli, che sono ora, e la terra [54]. Perché combatterete tutti unanimi virilmente voi, che foste autori di siffatto traviamento [55], per la Sposa del Cristo, per la sede

sanctionis alterius [...] quod si triumphatam, carthaginem nondum erueras illustrium scipionum patrie potuisti hunc angulum [...] preferre ». In tal caso il passo starebbe a significare l'intenzione, non attuata, di scomunicare anche Filippo il Bello (« sanctionis alterius », cioè seconda condanna) dopo la scomunica già inflitta da Benedetto XI (« defuncti antistitis ») agli esecutori diretti dello « schiaffo d'Anagni » (per tutta la complessa questione, v. R. Morghen, *La lettera di Dante ai cardinali italiani*, in *Civiltà medioevale al tramonto* cit., e A. Frugoni, *Epist. XI*, 24-5 cit.; *Tra due conclavi* cit.). Riportiamo, infine, il testo della recente ediz. Frugoni, cit.: « Tu quoque, Transtiberine, sectator factionis alterius [...] quam in triumphatam Carthaginem nondum exueras, illustrium Scipionum patrie potuisti hunc animum sine ulla [...] ». Per questo testo, e in particolare per la nuova congettura *quam in*. rinviamo alla discussione contenuta nella nota relativa (pp. 590-91).

54. È citazione dalla seconda lettera di Pietro (III, 7): « Coeli qui nunc sunt et terra... igni reservati in diem iudicii... ». L'urgenza storica e morale della emendazione della Chiesa si intreccia qui con la prospettiva escatologica e profetica.

55. V. n. 15.

tores, pro Sponsa Christi, pro sede Sponse que Roma est, pro Ytalia nostra, et ut plenius dicam, pro tota civitate peregrinante in terris, viriliter propugnetis, ut de palestra iam cepti certaminis [56] undique ab Occeani margine circumspecta, vosmetipsos cum gloria offerentes, audire possitis: « Gloria in excelsis » [57]; et ut Vasconum [58] obprobrium qui tam dira cupidine conflagrantes Latinorum gloriam sibi usurpare contendunt, per secula cuncta futura sit posteris in exemplum.

56. L'espressione sembra alludere al Conclave già iniziato e confermare per la datazione dell'epistola i primi giorni della sua celebrazione (maggio o giugno 1314).
57. *Luc.*, XIX, 38.

della Sposa che è Roma, per la nostra Italia e, per dirlo più pienamente, per l'intera cittadinanza pellegrina in terra; affinché, offrendo con gloria voi stessi, possiate udire dalla palestra della lotta già iniziata [56], guardata d'ogni parte intorno dal confine dell'Oceano: «Gloria in excelsis» [57]. E affinché l'obbrobrio dei Guasconi [58], che, ardendo di sì crudele cupidigia, tentano d'usurparsi la gloria dei latini, sia d'esempio ai posteri, per tutti i secoli futuri.

58. Il partito dei guasconi, del defunto pontefice Clemente V. In questa condanna dei « guasconi » e della soggezione del papato agli interessi temporali della casa di Francia che il loro nome sta a simboleggiare, Dante concorda col pensiero del cardinali italiani e sa di esprimere la loro stessa determinazione di fare papa un vescovo italiano (o di diocesi italiana) che ristabilisca la sede in Roma.

XII.

[Amico Florentino] [1].

1 [1] In litteris vestris [2] et reverentia debita et affectione receptis, quam repatriatio mea cure sit vobis et animo, grata mente ac diligenti animadversione concepi; et inde tanto me districtius obligastis, quanto rarium exules invenire amicos 2 contingit [3]. Ad illarum vero significata responsio, etsi non erit qualem forsan pusillanimitas appeteret aliquorum, ut sub examine [4] vestri consilii ante iudicium ventiletur, affectuose deposco.

3 [2] Ecce igitur quod per litteras vestras meique nepotis [5] nec non aliorum quamplurium amicorum, significatum est michi per ordinamentum nuper factum Florentie [6] super absolutione bannitorum quod si solvere vellem certam pecunie quantitatem vellemque pati notam oblationis [7], et absolvi [8] 4 possem et redire ad presens. In qua quidem duo [9] ridenda et male preconsiliata sunt, pater [10]; dico male preconsiliata per illos qui talia expresserunt, nam vestre lettere discretius et consultius clausulate [11] nichil de talibus continebant.

1. Il ms., nell'unico codice — il Laurenziano — che ci tramanda questa lettera, non ha titolo. Poiché dal testo risulta che Dante e il suo corrispondente hanno un nipote in comune, e poiché in esso il destinatario è chiamato due volte « Pater », si ricava un rapporto di parentela e lo stato religioso del personaggio a cui la lettera è inviata. Altre più precise identificazioni proposte sono prive di fondamenti sicuri o anche probabili.

2. *litteris vestris*: può essere letto con valore singolare, per una sola lettera; ma è forse meglio intendere più genericamente al plurale, come riferimento a una corrispondenza intercorsa.

3. Come una dolorosa esperienza ormai insegnava, ma anche secondo l'autorità di Ovidio (*Tristia*, I, 9, 5 segg.): « Donec eris sospes multos numerabis amicos/ tempora si fuerint nubila solus eris ».

4. *Examen* è l'asticella che segna il peso nel giogo della bilancia.

5. Questo nipote potrebbe essere Niccolò di Fusino di Manetto Donati, figlio di un fratello di Gemma. Di lui si ha notizia che partecipò, nel tempo appunto di questa lettera, alla battaglia di Montecatini (29 agosto 1315) e che fu in stretta relazione con la famiglia di Dante, restando al fianco dei suoi figli.

6. L'amnistia del 19 maggio 1315.

XII

[All'amico fiorentino][1].

[1] Dalle vostre lettere[2] ricevute e con la debita riverenza e con affetto, ho con animo grato e diligente attenzione appreso, quanto vi sia a cura e a cuore il mio rimpatrio; e quindi tanto più strettamente mi obbligaste, quanto più raramente avviene agli esuli di trovare amici[3]. La risposta al loro contenuto poi, benché non sarà quale la pusillanimità di alcuni desidererebbe, vi chiedo affettuosamente che prima di essere giudicata sia ponderata all'esame[4] della vostra saggezza.

[2] Ecco dunque ciò che per le lettere vostre e di mio nipote[5] e di più altri amici mi fu comunicato riguardo al decreto da poco emanato in Firenze[6] sull'assoluzione dei banditi che se volessi pagare una certa quantità di denaro e volessi patire l'onta dell'offerta[7], e potrei essere assolto[8] e subito ritornare. Nel che, o padre[10], due cose sono risibili e mal consigliate[9]; dico mal consigliate da quelli che comunicarono tali cose, poiché le vostre lettere formulate[11] con maggiore discrezione e prudenza non contenevano nulla di ciò.

7. L'*oblatio* (l'« offerta » della persona, in aggiunta alle pene pecuniarie) era una cerimonia imposta ai colpevoli di reati comuni o politici come condizione per ottenere il perdono. Questi venivano condotti (vestiti di sacco, con una mitra di carta in capo che recava scritto il nome del reo e la specie del reato, con in mano una candela accesa) dalla prigione al battistero di S. Giovanni dove venivano offerti in stato di pentimento all'altare e al santo della città, Giovanni il Battista. Compiuto questo rito, erano reintegrati nei loro beni e in ogni altro diritto. Se si trattava di condannati politici che, al momento del provvedimento, non erano in carcere, l'*oblatio* consisteva nel toccare simbolicamente col piede la soglia del carcere e quindi nel presentarsi al tempio, senza l'umiliazione della mitra né altre condizioni degradanti.

8. È termine tecnico. Nella *Provvisione* del 2 giugno 1316 si legge: « per modum et viam oblationis eximantur relaxentur liberentur et absolvantur ».

9. Il pagamento della multa e l'*oblatio*.

10. Si tratta, dunque, di un ecclesiastico.

11. Dettate, composte.

5 [3] Estne ista revocatio gratiosa qua Dantes Alagherii revocatur ad patriam, per trilustrium fere perpessus exilium [12]? Hocne meruit innocentia manifesta quibuslibet? hoc sudor 6 et labor continuatus in studio [13]? Absit a viro phylosophie domestico temeraria tantum cordis humilitas, ut more cuiusdam Cioli [14] et aliorum infamium quasi vinctus ipse se pa-7 tiatur offerri! Absit a viro predicante iustitiam ut perpessus iniurias, iniuriam inferentibus, velut benemerentibus, pecuniam suam solvat!

8 [4] Non est hec via redeundi ad patriam, pater mi; sed si alia per vos ante aut deinde per alios invenitur que fame Dantisque honori non deroget, illam non lentis passibus [15] acceptabo; quod si per nullam talem Florentia introitur, 9 nunquam Florentiam introibo. Quidni? nonne solis astrorumque specula ubique conspiciam? nonne dulcissimas veritates potero speculari ubique sub celo, ni prius inglorium ymo ignominiosum populo Florentineque civitati [16] me reddam? Quippe nec panis deficiet [17].

12. *per trilustrium... exilium*: di qui si desume un primo elemento sicuro per la datazione approssimativa della lettera; ma si tenga presente che il conteggio degli anni non è da farsi a partire dalla condanna del 1302, ma piuttosto dal momento effettivo dell'esilio che coincide con la venuta di Carlo di Valois, nel giorno d'Ognissanti del 1301 e con l'inizio della persecuzione dei Bianchi che impedisce di fatto a Dante, già fuori di Firenze, il ritorno. Cade così l'ostacolo alla datazione del maggio 1315.

13. Il passaggio alla terza persona e la pronuncia esplicita, all'inizio del paragrafo, del nome determinano anche a livello stilistico un processo di monumentalizzazione del personaggio che qui viene caratterizzato nelle sue note di dedizione assidua agli studi (« O sacrosante vergini, se fami/ freddi e vigilie mai per voi soffersi », in *Purg.*, XXIX, 37 segg.; e, più radicalmente, *Par.*, XXV, 1 segg.) e subito dopo come « philosophie domesticus ».

14. Ciolo degli Abati, uomo di misfatti che dovettero divenire proverbiali in Firenze, come risulta anche da questa citazione per antonomasia.

[3] È codesta la graziosa revoca con cui è richiamato in patria Dante Alighieri, che ha sofferto l'esilio quasi per tre lustri [12]? Ciò meritò l'innocenza a tutti manifesta? Ciò il sudore e l'assidua fatica nello studio [13]? Sia lontana da un uomo familiare con la filosofia una così inconsulta bassezza d'animo da sopportare di offrirsi come un carcerato al modo di un Ciolo [14] e di altri infami! Sia lontano da un uomo che predica la giustizia che avendo patito ingiurie paghi il suo denaro a coloro che l'ingiuria arrecarono, come se ben lo meritassero!

[4] Non è questa, padre mio, la via del ritorno in patria; ma se prima da voi o poi da altri se ne trovi un'altra che non deroghi alla fama e all'onore di Dante, l'accetterò a passi non lenti [15]; ché se per nessuna siffatta s'entra a Firenze, a Firenze non entrerò mai. E che? forse che non vedrò dovunque gli specchi del sole e degli astri? forse che non potrò dovunque sotto il cielo indagare le dolcissime verità, senza restituirmi prima abietto anzi ignominioso al popolo e alla città di Firenze [16]? Né certo mancherà il pane [17].

Condannato nel 1291 era stato poi assolto appunto mediante l'*oblatio*. È, come Dante, tra gli esuli contumaci esclusi dalla riforma di Messer Baldo d'Aguglione del settembre 1311. Ora Dante, con questo accenno, sembra non solo rifiutare l'assimilazione con un meschino malversatore, ma anche « gettare sulla faccia dei suoi concittadini la grazia concessa all'uomo degno di loro » (cfr. ZINGARELLI, *Dante*, II, Milano, 1931, p. 659).

15. L'animo più segreto dell'esule e una *humilitas* che nulla ha in comune con quella deprecata nel paragrafo precedente trapelano in questo passaggio, così intensi da potersi esprimere in litote (« non lentis passibus ») e quasi occultati tra il « Dantis honor » che precede e il rifiuto sdegnoso che segue.

16. *populo... civitati*: cioè al popolo di Firenze e ai suoi ordinamenti civili.

17. L'ultima nota dell'epistola, in tono dimesso e riferita ai termini della soppravvivenza fisica, si salda, con un procedimento tutto dantesco, con il sublime della speculazione assoluta che subito precede.

XIII.

1 Magnifico atque victorioso [1] domino domino Cani Grandi de la Scala sacratissimi Cesarei Principatus in urbe Verona et civitate Vicentie Vicario generali [2], devotissimus suus Dantes Alagherii florentinus natione non moribus [3], vitam orat per tempora diuturna felicem et gloriosi nominis perpetuum incrementum.

2 [1] Inclita vestre Magnificentia laus, quam fama vigil volitando [4] disseminat, sic distrahit in diversa diversos, ut hos in spem sue prosperitatis attollat, hos exterminii deiciat in terrorem [5]. Huius quidem preconium, facta modernorum exsuperans, tanquam veri existentia latius arbitrabar aliquando
3 superfluum. Verum ne diuturna me nimis incertitudo suspenderet, velut Austri regina [6] Ierusalem petiit, velut Pallas petiit Elicona, Veronam petii fidis oculis discursurus audita, ibique magnalia vestra vidi, vidi beneficia simul et tetigi; et quemadmodum prius dictorum ex parte suspicabar excessum, sic posterius ipsa facta excessiva cognovi. Quo factum ut ex auditu solo cum quadam animi subiectione benivolus prius exstiterim, sed ex visu postmodum devotissimus et amicus.

4 [2] Nec reor amici nomen assumens, ut nonnulli forsitan obiectarent, reatum presumptionis incurrere, cum non minus dispares connectantur quam pares amicitie sacramento. Nam

1. È formula d'elogio, ma dall'epiteto « victorioso » si può ricavare come termine *ante quem* il 25 agosto 1320, quando Cangrande subì una gravissima sconfitta alle porte di Padova.

2. La prima nomina di Cangrande a Vicario imperiale risale al 12 febbraio 1312, essendo imperatore Arrigo VII, come precisa il Mazzoni (cfr. *L'Epistola a Cangrande* cit., pp. 188-89) contro quella, accolta precedentemente, del dicembre 1317, che si riferisce alla riconferma del titolo da parte di Federico d'Austria. La precisazione è importante perché consente di fissare il termine *a quo* in anni anteriori al 1318, quando il poeta è ancora fuori di Ravenna, e di eliminare quindi l'incongruenza che verrebbe da una dedica e da una protesta di devozione al signore di Verona da parte di un Dante già ospite dei Polentani.

XIII.

Al magnifico e vittorioso[1] signore messer Can Grande della Scala Vicario generale[2] del santissimo Principato Cesareo nella città di Verona e nella città di Vicenza, il suo devotissimo Dante Alighieri fiorentino di nascita non di costumi[3], augura per lunghissimo tempo vita felice e perpetuo accrescimento di gloriosa fama.

[1] L'inclita lode della Magnificenza vostra, che la vigile fama divulga volando[4], agisce in vario modo su questi e quelli, così che gli uni esalta nella speranza della propria prosperità, gli altri abbatte nel terrore dello sterminio[5]. Un tempo invero ne credevo la rinomanza, che supera le imprese dei moderni, eccessiva, come esorbitante la verità. Ma affinché una lunga incertezza non mi tenesse troppo sospeso, come la regina del Sud[6] venne a Gerusalemme, come Pallade venne all'Elicona, venni a Verona per esaminare coi fidi occhi le cose udite e ivi vidi le vostre gesta, vidi e toccai insieme i benefici; e come prima sospettavo l'esagerazione da parte delle parole, così dopo riconobbi eccezionali gli stessi fatti. Per cui avvenne che prima ero stato benevolo con una certa soggezione d'animo per aver solo udito, ma ora sono devotissimo amico per aver visto.

[2] E assumendo il nome d'amico non credo d'incorrere nella colpa di presunzione, come alcuni forse obietterebbero, poiché gl'impari non meno che i pari sono vincolati dal sacramento dell'amicizia. Infatti qualora piaccia considerare

3. Cfr. l'*intitulatio* di *epist.* III. L'espressione è anche nel *titulus* della *Commedia* « Dantis Alagherii, florentini natione, non moribus ».
4. È la « volitans fama » di *Aen.*, VII, 104.
5. « Per lui fia trasmutata molta gente », *Par.*, XVII, 89.
6. È la regina di Saba, che nel Nuovo Testamento è chiamata « Regina austri » (*Matth.*, XII, 42; *Luc.*, XI, 31); al riferimento scritturale segue immediatamente quello profano a Pallade, secondo un'alternanza e un parallelismo consueti al discorso, sia dottrinale sia poetico, di Dante.

si delectabiles et utiles amicitias inspicere libeat, illis persepius inspicienti patebit preheminentes inferioribus coniugari
5 personas. Et si ad veram ac per se amicitiam torqueatur intuitus, nonne summorum illustriumque principum plerunque viros fortuna obscuros, honestate preclaros, amicos fuisse constabit? Quidni, cum etiam Dei et hominis amicitia ne-
6 quaquam impediatur excessu? Quod si cuiquam quod asseritur nunc videretur indignum, Spiritum Sanctum audiat, amicitie sue participes quosdam homines profitentem; nam in Sapientia de sapientia legitur « quoniam infinitus thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, participes facti sunt
7 amicitie Dei » [7]. Sed habet imperitia vulgi sine discretione iudicium [8]; et quemadmodum solem pedalis magnitudinis arbitratur [9], sic et circa mores vana credulitate decipitur. Nos autem quibus optimum quod est in nobis noscere datum est, gregum vestigia sectari non decet, quin ymo suis erroribus obviare tenemur. Nam intellectu ac ratione degentes [10], divina quadam libertate dotati, nullis consuetudinibus astringuntur; nec mirum, cum non ipsi legibus, sed ipsis leges potius di-
8 rigantur. Liquet igitur quod superius dixi, me scilicet esse devotissimum et amicum, nullatenus esse presumptum.

9 [3] Preferens ergo amicitiam vestram quasi thesaurum carissimum, providentia diligenti et accurata solicitudine il-
10 lam servare desiderio. Itaque, cum in dogmatibus moralis negotii amicitiam adequari et salvari analogo doceatur, ad retribuendum pro collatis beneficiis plus quam semel analogiam sequi mihi votivum est [11]; et propter hoc munuscula mea sepe multum conspexi et ab invicem segregari nec non

7. *Sap.*, VII, 14.

8. Un atteggiamento, di fronte al giudizio del volgo, per il quale si possono indicare numerosi riscontri: *Conv.*, I, IV, 29-31; III, XI, 22-27; *V. E.*, I, III, 2-5.

9. « alla più gente il sole pare di larghezza nel diametro d'un piede », *Conv.*, IV, VIII, 51-53.

10. *degentes*: così tutti i mss., eccetto il Δ, 5, 25 della Bibl. Com. di Bergamo (segnalato da A. Mancini, v. *Un nuovo codice*... cit., successivamente alla ed. Sd.) che ha *indigentes*; ma se si tratta di citazione diretta

le dilettose e utili amicizie, sarà chiaro, a chi consideri, che spessissimo sono unite da esse persone eminenti con inferiori. E se si volga l'attenzione alla vera e sincera amicizia, non sarà palese che per lo più sono stati amici di sommi e illustri principi uomini oscuri per fortuna, preclari per onestà? E che, se anche l'amicizia fra Dio e l'uomo non è per nulla impedita dalla disparità? Che se ciò che s'afferma sembrasse ora sconveniente a qualcuno, ascolti lo Spitiro Santo, che dichiara alcuni uomini partecipi della sua amicizia; nella Sapienza si legge infatti circa la sapienza « poiché è per gli uomini un tesoro infinito, e quelli che ne usano son fatti partecipi dell'amicizia di Dio » [7]. Ma l'ignoranza del volgo giudica senza discernimento [8]; e come crede il sole del diametro d'un piede [9], così anche riguardo ai costumi è ingannata da vana credulità. Ma a noi cui è concesso di conoscere l'ottimo che è in noi, non conviene seguire le vestigia del gregge, anzi siamo tenuti a correggerne gli errori. Infatti quelli che vivono [10] con intelletto e ragione, dotati di una certa divina libertà, non sono costretti da nessuna consuetudine; e non è meraviglia, poiché non essi sono diretti dalle leggi, ma piuttosto le leggi da essi. È dunque chiaro come ciò che dissi più sopra, cioè che sono devotissimo e amico, non è per nulla presunto.

[3] Stimando dunque la vostra amicizia come un preziosissimo tesoro, desidero conservarla con diligente previdenza e accurata sollecitudine. Pertanto, poiché nei princìpi della filosofia morale s'insegna che l'amicizia è eguagliata e conservata con una proporzione, desidero osservare la proporzionalità col rendere per i benefici più di una volta largiti [11]; e per questo ho molto esaminato di frequente i miei piccoli doni e li ho separati l'uno dall'altro e una volta separati li

da Aristotele (come osservarono Moore e Toynbee) si può ipotizzare da quel testo (*Polit.*, I, 2) un più perspicuo *vigentes*.

11. L'offerta deve essere in qualche modo proporzionata alla dignità superiore del benefattore, sì che « la dissimilitudine a similitudine quasi si riduca, siccome intra 'l signore e 'l servó » come si legge in *Conv.*, III, 1, 55-69, di cui questo passo è un'eco compendiosa (oltre che suonare come un'indiretta dichiarazione dell'altezza del dono poetico).

11 segregata percensui, digniusque gratiusque vobis inquirens. Neque ipsi preheminentie vestre congruum comperi magis quam Comedie sublimen canticam que decoratur titulo Paradisi; et illam sub presenti epistola, tanquam sub epigrammate proprio dedicatam, vobis ascribo, vobis offero, vobis denique recommendo.

12 [4] Illud quoque preterire silentio simpliciter inardescens non sinit affectus, quod in hac donatione plus dono quam domino et honoris et fame conferri videri potest; quin ymo cum eius titulo iam presagium de gloria vestri nominis amplianda satis attentis videbar expressisse; quod de proposito. 13 Sed zelus gratie vestre, quam sitio vitam parvipendens, a primordio metam prefixam urgebit [12] ulterius. Itaque, formula consumata epistole, ad introductionem oblati operis aliquid sub lectoris officio compendiose aggrediar.

14 [5] Sicut dicit Phylosophus in secundo Metaphysicorum, «sicut res se habet ad esse, sic se habet ad veritatem» [13]; cuius ratio est, quia veritas de re, que in veritate consistit tanquam in subiecto, est similitudo perfecta rei sicut est. 15 Eorum vero que sunt, quedam sic sunt ut habeant esse absolutum in se; quedam sunt ita ut habeant esse dependens ab alio per relationem quandam, ut eodem tempore esse et ad aliud se habere ut relativa; sicut pater et filius, dominus et servus, duplum et dimidium, totum et pars, et huiusmodi, 16 in quantum talia. Propterea quod esse talium dependet ab alio, consequens set quod eorum veritas ab alio dependeat; ignorato enim dimidio, nunquam cognoscitur duplum, et sic de aliis.

12. ***quam... urgebit***: il Mancini, sulla base del nuovo codice da lui segnalato, propone: «quasi vitam parvipendens... urget». Termina qui la prima parte, propriamente dedicatoria, dell'epistola. Subito dopo ha inizio la seconda e più diffusa parte che è una vera e propria introduzione («sub lectoris officio») alla lettura della *Commedia* e, in specie, del *Paradiso*. Il passaggio e la distinzione tra le due parti sono segnalati nel testo con le parole «Itaque, formula consumata epistole, ad introductionem...» e anche da una vistosa differenza stilistica: composta secondo le regole dell'*ars dictandi* epistolare e in particolare del *cursus* la prima, in prosa sciolta e trattatistica la seconda (come si verifica anche, tra il prologo e il corpo

ho vagliati, cercando e il più degno e il più gradito per voi. E non ho trovato di più conveniente alla vostra eccellenza che la sublime cantica della *Commedia* che si fregia del titolo di *Paradiso*; e dedicata con la presente lettera, quasi sua propria dedicatoria, ve l'intitolo, ve l'offro, infine ve la raccomando.

[4] L'affetto sinceramente ardente non permette di passare sotto silenzio come possa sembrare che in questa donazione si conferisca più e d'onore e di fama al dono che al signore; che anzi apparirà ai più attenti che con la sua dedica io abbia già espresso il presagio sulla gloria del vostro nome da accrescere: il che è di proposito. Ma il desiderio della vostra grazia, cui ambisco incurante della vita, mi solleciterà oltre la meta prefissa dall'inizio[12]. Pertanto, terminata la formulazione della lettera, dirò brevemente qualche cosa a mo' di commentatore per introduzione dell'opera offerta.

[5] Come dice il Filosofo nel secondo libro della *Metafisica*, «come una cosa è rispetto all'essere, così è rispetto alla verità»[13]: la cui ragione è che la verità di una cosa, che consiste nella verità come nel suo soggetto, è la perfetta somiglianza della cosa al suo essere. Ma delle cose che sono, alcune sono in modo da avere l'essere assoluto di per sé; alcune sono in modo da avere l'essere dipendente da un'altra per una certa relazione, come essere nello stesso tempo ed essere come relativa a un'altra cosa; come padre e figlio, signore e servo, doppio e metà, tutto e parte, e simili, in quanto tali. Poiché l'essere di queste cose dipende da un'altra, consegue che la verità di esse dipende da un'altra; essendo infatti ignota la metà, non sarà mai noto il doppio, e così delle altre.

del trattato, per la *Monarchia* e la *Questio*). Questa situazione del testo presenta analogie con la tradizione manoscritta: i tre codici più antichi (del sec. XV) contengono solo la prima parte, gli altri il testo intero. Tra gli obiettori recenti alla autenticità, il Mancini (seguito dal Nardi) riconosce come dantesca solo la prima parte, alla quale un ignoto interpolatore avrebbe aggiunto la seconda, residuo di un più antico commento.

13. *Metaphys.*, II, 1: «ciascuna cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere».

17 [6] Volentes igitur aliqualem introductionem tradere de parte operis alicuius, oportet aliquam notitiam tradere de toto cuius est pars. Quapropter et ego, volens de parte supra nominata totius Comedie aliquid tradere per modum introductionis, aliquid de toto opere premittendum existimavi, ut 18 facilior et perfectior sit ad partem introitus. Sex igitur sunt que in principio cuiusque doctrinalis operis inquirenda sunt, videlicet subiectum, agens, forma, finis, libri tutulus, et genus phylosophie [14]. De istis tria sunt in quibus pars ista quam vobis destinare proposui variatur a toto, scilicet subiectum, forma et titulus; in aliis vero non variatur, sicut apparet inspicienti; et ideo circa considerationem de toto ista tria [15] inquirenda seorsum sunt; quo facto, satis patebit ad introductionem 19 partis. Deinde inquiremus alia tria non solum per respectum ad totum, sed etiam per respectum ad ipsam partem oblatam.

20 [7] Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polisemos, hoc est plurium sensuum; nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. Et primus dicitur litteralis, secundus vero al- 21 legoricus sive moralis sive anagogicus [16]. Qui modus tractandi, ut melius pateat, potest considerari in hiis versibus: « In exitu Israel de Egipto, domus Iacob de populo barbaro, facta est Iudea sanctificatio eius, Israel potestas eius » [17]. Nam si ad litteram solam inspiciamus, significatur nobis exitus filiorum Israel de Egipto, tempore Moysis; si ad allegoriam,

14. Si tratta dei « sex solita », cioè dei sei punti fondamentali che devono essere illustrati dal commentatore a modo di introduzione a un'opera. Tale classificazione che ha la sua prima fonte (indicata e imitata da Boezio, *In Isagogen Porphyrii*, I, c. 1) nell'insegnamento del grammatico del IV secolo, Mario Vittorino, sarà modello convenzionale della scuola medievale, come ben risulta dall'epistola stessa: « Sex igitur... sunt inquirenda ». I primi quattro punti sono una semplice riformulazione delle quattro cause aristoteliche: *subiectum* (*causa materialis*), *agens* (*causa efficiens*), *forma* (*causa formalis*), *finis* (*causa finalis*). Per le questioni relative, e in particolare per le fonti e i rapporti del passo, v. *Nota bibl.* relativa all'*Ep.* e soprattutto i contributi di Curtius, Mazzoni e Nardi.

15. Le tre cose nelle quali la parte (il *Paradiso*) differisce dal tutto.

[6] Volendo dunque dare un'introduzione di una parte di un'opera, occorre dare qualche notizia del tutto di cui è parte. Perciò anch'io, volendo presentare qualche cosa della sunnominata parte di tutta la *Commedia* a modo d'introduzione, ho creduto che si debba premettere qualche cosa di tutta l'opera, affinché l'accesso alla parte sia più agevole e più perfetto. Sono dunque sei le cose che al principio di ogni opera dottrinale si debbono indagare, cioè soggetto, autore, forma, fine, titolo del libro, e genere di filosofia [14]. Di codeste ve ne sono tre nelle quali questa parte che ho proposto di dedicarvi differisce dal tutto, cioè soggetto, forma e titolo; nelle altre poi non differisce, come appare a chi l'esamini; e perciò nell'esame del tutto queste tre cose [15] debbono essere indagate a parte: la qual cosa fatta, sarà abbastanza piana la via per l'introduzione della parte. Poi indagheremo le altre tre cose non solo in relazione al tutto, ma anche in relazione alla stessa parte offerta.

[7] Pertanto per la chiarezza di ciò che si deve dire è da sapersi che il senso di quest'opera non è unico, anzi può dirsi polisema, cioè di più sensi; infatti il primo senso è quello che si ha dalla lettera, l'altro è quello che si ha dal significato attraverso la lettera. E il primo si dice letterale, e il secondo allegorico o morale o anagogico [16]. E si può esaminare questo modo di esporre, affinché appaia meglio, in questi versi: « All'uscita d'Israele dall'Egitto, della casa di Giacobbe di fra un popolo barbaro, la Giudea diventò il suo santuario, Israele il suo dominio » [17]. Infatti se guardiamo alla sola lettera, ci è significato l'uscita dei figli d'Israele dall'Egitto, al tempo di Mosè; se all'allegoria, ci è significata la nostra re-

16. Questo passo riproduce fedelmente l'*ordo expositionis* dei quattro sensi delle Scritture, nella forma canonica che esso aveva assunto nell'esegesi medievale. Per la dottrina dei quattro sensi, cfr. *Conv.*, II, I, dove si afferma anche quella distinzione tra allegoria dei « poeti » (« veritade ascosa sotto bella menzogna ») e allegoria dei « teologi » o biblica che è decisiva per l'interpretazione di questa epistola.

17. *Salmo* CXIII, 1-2. L'esempio, ricavato dalla storia d'Israele, dimostra come secondo l'allegoria biblica debba leggersi il senso della *Commedia* e come per essa il senso letterale si identifichi con il senso storico, con la dichiarazione di un evento.

nobis significatur nostra redemptio facta per Christum; si ad moralem sensum, significatur nobis conversio anime de luctu et miseria peccati ad statum gratie; si ad anagogicum significatur exitus anime sancte ab huius corruptionis servi-
22 tute ad eterne glorie libertatem. Et quanquam isti sensus mistici variis appellentur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici [18], cum sint a litterali sive historiali [19] diversi. Nam allegoria dicitur ab ' alleon ' grece, quod in latinum dicitur ' alienum ', sive ' diversum '.

23 [8] Hiis visis, manifestum est quod duplex oportet esse subiectum [20], circa quod currant alterni sensus. Et ideo videndum est de subiecto huius operis, prout ad litteram ac-
24 cipitur; deinde de subiecto, prout allegorice sententiam. Est ergo subiectum totius operis, litteraliter tantum accepti, status animarum post mortem simpliciter sumptus; nam de
25 illo et circa illum totius operis versatur processus. Si vero accipiatur opus allegorice, subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est [21].

26 [9] Forma vero est duplex: forma tractatus et forma tractandi. Forma tractatus est triplex, secundum triplicem divisionem. Prima divisio est, qua totum opus dividitur in tres canticas. Secunda, qua quelibet cantica dividitur in cantus. Tertia, qua quilibet cantus dividitur in rithimos [22].
27 Forma sive modus tractandi est poeticus, fictivus, descriptivus, digressivus, transumptivus, et cum hoc diffinitivus, divisivus, probativus, improbativus, et exemplorum positivus [23].

18. Anche questa assunzione dei tre « sensus mistici » sotto il genere dell'allegoria risponde alla pratica dell'esegesi biblica medievale.

19. L'identificazione tra senso letterale e senso storico è l'ultima decisiva nota che distingue senza equivoci l'allegoria dei teologi e definisce la lettera del poema non come « bella menzogna », ma come « historia ».

20. Ha inizio la illustrazione delle tre cose (soggetto, forma e titolo) in cui la parte (la terza cantica) differisce dal tutto; nei §§ 8, 9, 10 sono esaminate in rapporto al tutto, nei §§ 11, 12, 13 in rapporto alla parte.

21. Francesco da Buti nel suo *Commento sopra la Div. Comm.* (ed. Giannini, Pisa, 1858, I, 6) fornisce una limpida esplicazione di questo passo: « Il soggetto di che l'autore parla, si è litteralmente lo stato delle anime

denzione operata per mezzo del Cristo; se al senso morale, ci è significata la conversione dell'anima dal lutto e dalla miseria del peccato allo stato di grazia; se a quello anagogico, è significata l'uscita dell'anima santa dal servaggio di questa corruzione alla libertà della gloria eterna. E benché questi sensi mistici si appellino con vari nomi, si possono generalmente dir tutti allegorici [18], in quanto sono diversi da quello letterale o storico [19]. Infatti si dice allegoria dal greco « alleon », che in latino si dice « alienum » o « diversum ».

[8] Visto ciò, è chiaro che occorre che duplice sia il soggetto [20], intorno al quale s'alternino i due sensi. E perciò si si deve vedere riguardo al soggetto di quest'opera, secondo che si prende alla lettera; quindi, secondo che s'interpreta allegoricamente. Il soggetto di tutta l'opera dunque, presa solo letteralmente, è lo stato delle anime dopo la morte inteso genericamente; infatti su esso e intorno a esso si svolge il procedimento di tutta l'opera. Se poi l'opera si prende allegoricamente, il soggetto è l'uomo secondo che meritando o demeritando per la libertà d'arbitrio è soggetto alla giustizia del premio e del castigo [21].

[9] Duplice poi è la forma: la forma del trattato e la forma di trattare. La forma del trattato è triplice, secondo una triplice divisione. La prima divisione è quella per cui tutta l'opera si divide in tre cantiche. La seconda, perché ogni cantica si divide in canti. La terza, perché ogni canto si divide in versi [22]. La forma o modo di trattare è poetica, fittizia, descrittiva, digressiva, transuntiva, e insieme definitiva, divisiva, probativa, reprobativa, ed esemplificativa [23].

dopo la separazione del corpo, et allegoricamente o vero moralmente è lo premio o vero la pena a che l'uomo si obbliga vivendo in questa vita per lo libero arbitrio ». Il senso allegorico non si riferisce a un sistema di virtù o verità astratte, ma alla storia concreta e presente dell'uomo: « vivendo in questa vita ».

22. *Rithimus* non indica qui, come nel *V. E.*, la *rima*, ma il *verso* o forse l'unità metrica del poema, la *terzina*.

23. Nella definizione della « forma sive modus tractandi » come « poeticus, fictivus... transumptivus... » è acquisito senza equivoci il carattere di finzione poetica della *Commedia*.

28 [10] Libri titulus est: ' Incipit Comedia Dantis Alagherii, florentini natione, non moribus '. Ad cuius notitiam sciendum est quod comedia dicitur a ' comos ' villa et , oda ' quod est
29 cantus, unde comedia quasi ' villanus cantus '. Et est comedia genus quoddam poetice narrationis ab omnibus aliis differens. Differt ergo a tragedia in materia per hoc, quod tragedia in principio est admirabilis et quieta, in fine seu exitu est fetida et horribilis; et dicitur propter hoc a ' tragos ' quod est hircus et ' oda ' quasi ' cantus hircinus ', id est fetidus ad modum hirci [24]; ut patet per Senecam in suis tragediis [25]. Comedia vero inchoat asperitatem alicuius rei, sed eius materia prospere terminatur, ut patet per Terentium in suis comediis. Et hinc consueverunt dictatores quidam in suis salutationibus [26] dicere loco salutis ' tragicum principium et
30 comicum finem '. Similiter differunt in modo loquendi: elate et sublime tragedia; comedia vero remisse et humiliter, sicut vult Oratius in sua Poetria, ubi licentiat aliquando comicos ut tragedos loqui, et sic e converso:

> Interdum tamen et vocem comedia tollit,
> iratusque Chremes tumido delitigat ore;
> et tragicus plerunque dolet sermone pedestri
> Telephus et Peleus, etc. [27].

31 Et per hoc patet quod Comedia dicitur presens opus. Nam si ad materiam respiciamus, a principio horribilis et fetida est, quia Infernus, in fine prospera, desiderabilis et grata, quia Paradisus; ad modum loquendi, remissus est modus et humilis,

24. Per l'interpretazione etimologica di *tragedia*, come sopra per la *comedia*, l'epistola cita dalle *Magnae Derivationes* di Uguccione da Pisa; e dalla stessa fonte deriva la distinzione dei due generi in termini di argomento — *materia horribilis et fetida... prospera, desiderabilis et grata* — e di svolgimento narrativo.

25. Questo cenno alle tragedie di Seneca è tra i passi discussi dell'epistola. Non essendo ancora invalsa la errata distinzione (che risale al commento del Boccaccio) tra i due Seneca — il tragico e il « morale » — la definizione di *Inf.*, IV, 141, dove si parla esclusivamente di Seneca « morale », mette in questione la conoscenza da parte di Dante di Seneca in quanto autore di tragedie che invece l'epistola dichiara (ed è tra gli argomenti contro l'autenticità). Una conoscenza dell'attività tragica di Seneca è però ben spiegabile, proprio nel Dante degli ultimi anni, soprattutto se si pensa ai rapporti tra Giovanni del Virgilio (il corrispondente delle *Egloghe*) e il Mussato, che in quegli anni scriveva il suo *Evidentia tragediarum Senecae*

[10] Il titolo del libro è: « Incomincia la *Commedia* di Dante Alighieri fiorentino di nascita, non di costumi ». Alla cui comprensione si deve sapere che commedia si dice da « comos » contado e « oda » che è canto, onde commedia è quasi « canto rustico ». E la commedia è un genere di narrazione poetica diverso da tutti gli altri. Differisce dunque dalla tragedia nella materia in quanto la tragedia è al principio ammirabile e placida, alla fine o conclusione fetida e orribile; e perciò è detta così da « tragos » che è capro e « oda » quasi « canto caprino », cioè fetido a guisa di capro [24]; com'è chiaro da Seneca nelle sue tragedie [25]. La commedia poi introduce l'acerbità di alcuna cosa, ma la sua materia termina prosperamente, come appare da Terenzio nelle sue commedie. E di qui alcuni scrittori presero l'abitudine nelle loro salutazioni [26] di dire invece del saluto: « tragico principio e comica fine ». Differiscono similmente nel modo d'esprimere: la tragedia in modo elevato e sublime; e la commedia in modo piano e umile, come vuole Orazio nella sua *Arte Poetica*, dove permette talora ai comici di esprimersi come tragici, e viceversa:

> Talora però anche la commedia alza la voce,
> e l'irato Cremete rimprovera con tumido linguaggio;
> e il tragico spesso si duole con discorso pedestre
> Telefo e Peleo, etc. [27].

E per ciò è chiaro che la presente opera si dice *Commedia*. Infatti se guardiamo alla materia, è orribile e fetida al principio, perché Inferno, prospera, desiderabile e accetta alla fine, perché Paradiso; al modo d'esprimere, è il modo piano

(sull'argomento, cfr. E. PARATORE, *Tradizione e struttura in Dante* cit., pp. 133-36 e la nota di G. Brugnoli nella sua ediz. dell'epistola cit., pp. 617 segg.).

26. Il riferimento è al genere epistolare: la *salutatio* è una delle parti canoniche dell'epistola.

27. *Ars poetica*, 93-96. La distinzione tra tragico e comico è qui definita in termini non più di materia ma di stile. Il passo attesta una posizione teorica e una pratica stilistica che non coincidono più con la trattazione del *D. V. E.* Mentre nel trattato (II, IV) si riservava allo stile comico uno spazio linguistico tra il mediocre e l'umile, qui il suo àmbito è dilatato sino a toccare *aliquando* il livello illustre dello stile tragico e si afferma anche la reversibilità (dal tragico al comico) della *licentia*.

quia locutio vulgaris in qua et muliercule comunicant [28].
32 Sunt et alia genera narrationum poeticarum, scilicet carmen bucolicum, elegia, satira, et sententia votiva [29], ut etiam per Oratium patere potest in sua Poetria; sed de istis ad presens nichil dicendum est.

33 [11] Potest amodo patere quomodo assignandum sit subiectum partis oblate. Nam si totius operis litteraliter sumpti sic est subiectum, status animarum post mortem non contractus sed simpliciter acceptus, manifestum est quod hac in parte talis status est subiectum, sed contractus, scilicet
34 status animarum beatarum post mortem. Et si totius operis allegorice sumpti subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem est iustitie premiandi et puniendi obnoxius, manifestum est in hac parte hoc subiectum contrahi, et est homo prout merendo obnoxius est iustitie premiandi [30].

35 [12] Et sic patet de forma partis per formam assignatam totius; nam si forma tractatus in toto est triplex, in hac parte tantum est duplex, scilicet divisio cantuum et rithimorum.
36 Non eius potest esse propria forma divisio prima, cum ista pars sit prime divisionis.

37 [13] Patet etiam de libri titulo; nam titulus totius libri est ' Incipit Comedia etc. ', ut supra [31]; titulus autem huius partis est ' Incipit cantica tertia Comedia Dantis etc. que dicitur Paradisus '.

28. Questa definizione della *locutio* della *Commedia* come quella in cui *et muliercule comunicant* può destare sorpresa e apparire assolutamente inadeguata alla realtà linguistica del « poema sacro ». Il passo acquista però il suo preciso (e non banalmente riduttivo) significato, se si tiene presente che la definizione si riferisce non allo stile (*modus loquendi*) ma alla lingua (*locutio*), non all'uso effettivo ma allo strumento. L'accenno alle *muliercule* non si riferisce dunque alla realtà linguistica della *Commedia*, ma semplicemente allo strumento di cui essa si serve, cioè il volgare, nel quale, a differenza del latino, anche (*et*) le donnette possono comunicare e intendersi; e tale posizione si ripete nella *Ecl.*, I (vv. 52-54), dove si parla dei *comica verba* rimproverati a Dante *quia femineo resonant trita labello*;

e umile, perché lingua volgare in cui discorrono anche le donnette [28]. Vi sono anche altri generi di narrazione poetica, cioè il carme bucolico, l'elegia, la satira, e il canto votivo [29], come può esser palese anche da Orazio nella sua *Arte Poetica*, ma non è da dire ora nulla di essi.

[11] Può ora apparir chiaro in qual modo si debba determinare il soggetto della parte offerta. Infatti se il soggetto di tutta l'opera presa letteralmente è lo stato delle anime dopo la morte non limitato ma inteso genericamente, è manifesto che in questa parte il soggetto è tale stato, ma limitato, cioè lo stato delle anime beate dopo la morte. E se il soggetto di tutta l'opera presa allegoricamente è l'uomo secondo che meritando e demeritando per la libertà d'arbitrio è soggetto alla giustizia del premio e del castigo, è manifesto che in questa parte questo soggetto è limitato, ed è l'uomo secondo che meritando è soggetto alla giustizia del premio [30].

[12] E così la forma della parte è chiara per mezzo della forma determinata del tutto; infatti se nel tutto la forma del trattato è triplice, in questa parte è solo duplice, cioè la divisione dei canti e dei versi. Non può essere forma propria di essa la prima divisione, poiché essa è parte della prima divisione.

[13] Anche il titolo del libro è chiaro; infatti il titolo di tutto il libro è « Incomincia la *Commedia* etc. », come sopra [31]; il titolo quindi di questa parte è « Incomincia la terza cantica della *Commedia* di Dante etc. che si chiama *Paradiso* ».

e anche qui la designazione astratta e istituzionale dello strumento linguistico (su cui si fondava l'obiezione di Giovanni del Virgilio) è distinta dai risultati del suo uso effettivo, dai canti (i *decem vascula*) del poema che vengono inviati a smentire l'amico.

29. *Ars poetica*, 76: « voti sententia compos ».

30. I tre elementi (soggetto, forma e titolo) illustrati rispetto al tutto, vengono ora determinati rispetto al *Paradiso*. In questo primo paragrafo il soggetto è determinato sia nel senso letterale (lo stato delle anime beate dopo la morte) sia in quello allegorico (l'uomo secondo che meritando è soggetto alla giustizia del premio).

31. Al § 10.

38 [14] Inquisitis hiis tribus in quibus variatur pars a toto, videndum est de aliis tribus in quibus nulla variatio est a toto. Agens [32] igitur totius et partis est ille qui dictus est, et totaliter [33] videtur esse.

39 [15] Finis totius et partis esse posset et multiplex, scilicet propinquus et remotus; sed, omissa subtili investigatione, dicendum est breviter quod finis totius et partis est removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis.

40 [16] Genus vero phylosophie sub quo hic in toto et parte proceditur, est morale negotium, sive ethica; quia non ad 41 speculandum, sed ad opus inventum est totum et pars. Nam si in aliquo loco vel passu pertractatur ad modum speculativi negotii, hoc non est gratia speculativi negotii, sed gratia operis; quia, ut ait Phylosophus in secundo Metaphysicorum, « ad aliquid et nunc speculantur practici aliquando » [34].

42 [17] Hiis itaque premissis, ad expositionem littere secundum quandam prelibationem accedendum est [35], et illud prenuntiandum quod expositio littere nichil aliud est quam 43 forme operis manifestatio. Dividitur ergo ista pars, seu tertia cantica que Paradisus dicitur, principaliter in duas partes, scilicet in prologum et partem executivam. Pars secunda incipit ibi: ' Surgit mortalibus per diversas fauces ' [36].

32. Si passa ora a trattare delle tre cose (*agens*, *finis*, *genus phylosophie*) nelle quali non vi è differenza tra la parte e il tutto. L'*agens* (cioè la causa efficiente) è Dante stesso in quanto autore.

33. *totaliter*. È questo un luogo di decisiva importanza. Il Nardi vede nell'avverbio *totaliter* (che fa di Dante l'autore unico ed esclusivo del poema) un altro segno della non autenticità e dell'intervento dell'autore anonimo della seconda parte dell'epistola, il quale in questo modo, escludendo per la *Commedia* qualsiasi speciale grazia e ispirazione divina e svalutandone il senso letterale di esperienza visionaria, avrebbe « creduto di salvare il poema... dall'accusa di eresia » (cfr. *Osservazioni* cit., pp. 298-301). Ma l'argomentazione del Nardi ha il difetto di presupporre proprio ciò che deve

[14] Indagate queste tre cose nelle quali la parte differisce dal tutto, si debbono vedere le altre nelle quali non v'è nessuna differenza dal tutto. L'autore [32] dunque del tutto e della parte è colui che è stato nominato, e appare esserlo di tutte le parti [33].

[15] Il fine del tutto e della parte potrebbe essere anche multiplo, cioè prossimo e remoto; ma, tralasciata una minuta indagine, è brevemente da dirsi che il fine del tutto e della parte è rimuovere i viventi in questa vita dallo stato di miseria e condurli allo stato di felicità.

[16] Il genere di filosofia poi col quale qui si procede nel tutto e nella parte, è l'attività morale, o etica; perché il tutto e la parte non hanno un fine speculativo ma pratico. Infatti se in qualche luogo o passo si tratta in guisa di attività speculativa, questo non è per attività speculativa, ma pratica; perché, come dice il Filosofo nel secondo libro della *Metafisica*, « talora i filosofi pratici speculano in relazione a qualche cosa e a un tempo » [34].

[17] Premesso pertanto ciò, si deve accedere [35] all'esposizione della lettera a modo di assaggio, e si deve anteporre che l'esposizione della lettera non è nient'altro che la dimostrazione della forma dell'opera. Questa parte dunque, o terza cantica che si dice Paradiso, si divide principalmente in due parti, cioè nel prologo e nella parte esecutiva. La seconda parte incomincia qui: « Surge ai mortali per diverse foci » [36].

essere dimostrato in via preliminare: che il poema *sia* la registrazione di un evento visionario e profetico e non invece la *fictio*, per quanto di estrema ed eccezionale efficacia, di un tale evento. Certamente, se il passo è dantesco, questo *totaliter* basta a dissolvere le molte disquisizioni, talora dottamente sottili e talora fantasiose intorno a un'effettiva esperienza profetica e visionaria da parte di Dante autore del poema.

34. Da *Metaphys.*, II, 1; reso letteralmente.

35. Il verbo richiama la natura dell'epistola che, eccettuata la parte dedicatoria, è un vero e proprio « accessus ad auctorem ».

36. Al v. 37 (« Surge ai mortali per diverse foci ») del primo del *Paradiso*.

44 [18] De parte prima sciendum est quod, quamvis comuni ratione dici posset exordium, proprie autem loquendo non debet dici nisi prologus; quod Phylosophus in tertio Rethoricorum videtur innuere, ubi dicit quod « proemium est principium in oratione rethorica sicut prologus in poetica et 45 preludium in fistulatione »[37]. Est etiam prenotandum quod prenuntiatio ista, que comuniter exordium dici potest, aliter 46 fit a poetis, aliter fit a rethoribus. Rethores enim concessere prelibare dicenda ut animum comparent auditoris; sed poete non solum hoc faciunt, quin ymo post hec invocationem 47 quandam emittunt. Et hoc est eis conveniens, quia multa invocatione opus est eis, cum aliquid contra comunem modum hominum a superioribus substantiis petendum est, quasi di- 48 vinum quoddam munus. Ergo presens prologus dividitur in partes duas, quia in prima premittitur quid dicendum sit, in secunda invocatur Apollo; et incipit secunda pars ibi: ' O bone Apollo, ad ultimum laborem '[38].

49 [19] Propter primam partem notandum quod ad bene exordiendum tria requiruntur, ut dicit Tullius in Nova Rethorica, scilicet ut benivolum et attentum et docilem reddat aliquis auditorem; et hoc maxime in admirabili genere cause, 50 ut ipsemet Tullius dicit[39]. Cum ergo materia circa quam versatur presens tractatus sit admirabilis, et propterea ad admirabile reducenda, ista tria intenduntur in principio exordii sive prologi. Nam dicit se dicturum ea que vidit in 51 primo celo et retinere mente potuit. In quo dicto omnia illa tria comprehenduntur; nam in utilitate dicendorum benivolentia paratur; in admirabilitate attentio; in possibilitate docilitas. Utilitatem innuit, cum recitaturum se dicit ea que maxime allectiva sunt desiderii humani, scilicet gaudia Paradisi; admirabilitatem tangit, cum promittit se tam ardua tam sublimia dicere, scilicet conditiones regni celestis; possibili-

37. *Rhet.*, III, 14. Dallo stesso luogo aristotelico è tolta la distinzione tra esordio dei retori e dei poeti che subito segue.

38. Al v. 13 (« O buono Appollo, all'ultimo lavoro ») del primo del *Paradiso*.

39. *De Inventione*, I, 15, §§ 20-21.

[18] Sulla prima parte è da sapere che, benché possa chiamarsi in lingua comune esordio, non deve però a parlare propriamente chiamarsi se non prologo; ciò che pare che indichi il Filosofo nel secondo libro della *Retorica*, quando dice che « il proemio è il principio nel discorso retorico come il prologo in quello poetico e il preludio nella composizione musicale » [37]. Si deve anche premettere che questa anticipazione, che può dirsi comunemente esordio, è fatta in un modo dai poeti, in un altro dai retori. I retori infatti permisero di prelibare le cose da dirsi per cattivarsi l'animo dell'ascoltatore; ma i poeti non solo fanno ciò, anzi dopo questo pronunciano un'invocazione. Ed è loro conveniente, poiché hanno bisogno di una lunga invocazione in quanto si deve chiedere alle sostanze superiori qualche cosa contro la comune misura degli uomini, quasi un dono divino. Il presente prologo dunque si divide in due parti, perché nella prima si premette ciò che si deve dire, nella seconda s'invoca Apollo; e la seconda parte incomincia qui: « O buono Apollo, all'ultimo lavoro » [38].

[19] Per la prima parte si deve notare che si richiedono tre cose per esordire bene, come dice Tullio nella *Nuova Retorica*, cioè per rendere l'ascoltatore benevolo e attento e docile; e ciò massimamente nel genere straordinario di causa, come dice lo stesso Tullio [39]. Poiché dunque la materia intorno a cui si svolge il presente trattato è straordinaria, e perciò si deve ricondurre al genere straordinario, si tende a queste tre cose nel principio dell'esordio o prologo. Infatti dice che dirà ciò che vide nel primo cielo e poté ritenere a mente. E in queste parole sono comprese tutt'e tre quelle cose; infatti con l'utilità delle cose da dire si acquista la benevolenza; con la straordinarietà l'attenzione; con la possibilità la docilità. Indica l'utilità, quando dice che narrerà ciò che è massimamente stimolante del desiderio umano, cioè le gioie del Paradiso; accenna alla straordinarietà, quando promette di dire cose tanto ardue tanto sublimi, cioè le condizioni del regno celeste; mostra la possibilità, quando dice che dirà ciò

tatem ostendit, cum dicit se dicturum que mente retinere
52 potuit; si enim ipse, et alii poterunt [40]. Hec omnia tanguntur in verbis illis ubi dicit se fuisse in primo celo, et quod dicere vult de regno celesti quicquid in mente sua, quasi thesaurum, potuit retinere. Viso igitur de bonitate ac perfectione prime partis prologi, ad litteram accedatur.

53 [20] Dicit ergo quod 'gloria primi Motoris', qui Deus est, 'in omnibus partibus universi resplendet', sed ita ut
54 'in aliqua parte magis, et in aliqua minus'. Quod autem ubique resplendeat, ratio et auctoritas manifestat [41]. Ratio sic: Omne quod est, aut habet esse a se, aut ab alio: sed constat quod habere esse a se non convenit nisi uni, scilicet primo seu principio, qui Deus est, cum habere esse non arguat per se necesse esse, et per se necesse esse non competat nisi uni, scilicet primo seu principio, quod est causa omnium; ergo omnia que sunt, preter unum ipsum, habent esse ab
55 alio. Si ergo accipiatur ultimum in universo, non quodcunque, manifestum est quod id habet esse ab aliquo; et illud a quo habet, a se vel ab aliquo habet. Si a se, sic est primum; si ab aliquo, et illud similiter vel a se vel ab aliquo. Et cum esset sic procedere in infinitum in causis agentibus, ut probatur in secundo Metaphysicorum [42], erit devenire ad primum, qui
56 Deus est. Et sic, mediate vel inmediate, omne quod habet esse habet esse ab eo; quia ex eo quod causa secunda recipit a prima, influit super causatum ad modum recipientis et reddentis radium, proter quod causa prima est magis causa.
57 Et hoc dicitur in libro De Causis quod « omnis causa primaria plus influit super suum causatum quam causa universalis secunda » [43]. Sed hoc quantum ad esse.

40. Dante si propone qui come esempio persuasivo di un'esperienza paradisiaca possibile anche ai lettori; ma non si dimentichi che la proposizione non è formulata in assoluto, come testimonianza di un evento reale, bensì all'interno di un paragrafo dedicato al buon esordio letterario (« Ut dicit Tullius »). Avvicinandosi l'epistola al testo effettivo del *Paradiso*, l'ambiguità tra invenzione poetica ed esperienza visionaria, all'interno della *fictio* generale del poema, appare condotta con mano sapiente e con estrema discrezione.

che ha potuto ritenere nella mente; se infatti ha potuto lui, lo potranno anche gli altri[40]. Tutto ciò è accennato in quelle parole dove dice che è stato nel primo cielo e che vuol dire del regno celeste ogni cosa che, come tesoro, poté ritenere nella sua mente. Vista dunque la bontà e perfezione della prima parte del prologo, si proceda alla lettera.

[20] Dice dunque che « la gloria del primo Motore », che è Dio, « risplende in tutte le parti dell'universo », ma in modo che « in una parte più, e meno altrove ». Che risplenda dappertutto, lo dimostrano la ragione e l'autorità[41]. La ragione così: Tutto ciò che è, o ha l'essere da sé, o da un altro: ma è chiaro che avere l'essere da sé non conviene se non a uno solo, cioè al primo o principio, che è Dio, poiché avere l'essere non prova essere necessariamente per se stesso, e l'essere necessariamente per se stesso non compete se non a uno solo, cioè al primo principio, che è causa di tutte le cose; dunque tutte le cose che sono, eccetto questa sola, hanno l'essere da un'altra. Se dunque si prende non una cosa qualsiasi, ma l'ultima nell'universo, è chiaro che essa ha l'essere da un'altra; e quella da cui l'ha, ha l'essere da sé o da un'altra. Se l'ha da sé, è così la prima; se da un'altra, anche questa similmente l'ha da sé o da un'altra. E procedendo così all'infinito nelle cause agenti, come si dimostra nel secondo libro della *Metafisica*[42], si perverrà alla prima, che è Dio. E così, mediatamente o immediatamente, tutto ciò che ha l'essere ha l'essere da lui: poiché come la causa seconda riceve dalla prima, agisce su ciò di cui è causa a guisa di chi riceve e riflette il raggio, per cui la prima causa è maggiormente causa. E questo si dice nel libro *Sulle Cause* che « ogni causa prima agisce più di ogni causa seconda su ciò di cui è causa »[43]. Questo riguardo all'essere.

41. La *ratio* della dimostrazione filosofica e l'*auctoritas* della rivelazione scritturale, secondo una distinzione tipica del procedimento dimostrativo, scolastico, ma anche ben dantesco; cfr., per le epistole, III, § 3, 5.
42. ARISTOTELE, *Metaphys.*, II, 2.
43. Ps. ARISTOTELE, *De causis*, lect. I.

58 [21] Quantum vero ad essentiam [44], probo sic: Omnis essentia, preter primam, est causata, aliter essent plura que essent per se necesse esse, quod est impossibile: quod causatum, vel a natura est vel ab intellectu, et quod a natura, per consequens causatum est ab intellectu, cum natura sit opus intelligentie; omne ergo quod est causatum, est causa-
59 tum ab aliquo intellectu vel mediate vel inmediate. Cum ergo virtus sequatur essentiam cuius est virtus, si essentia intellectiva, est tota et unius que causat. Et sic quemadmodum prius devenire erat ad primam causam ipsius esse, sic nunc
60 essentie et virtutis. Propter quod pater quod omnis essentia et virtus procedat a prima, et intelligentie inferiores recipiant quasi a radiante, et reddant radios superioris ad suum inferius ad modum speculorum [45]. Quod satis aperte tangere
61 videtur Dionysius de Celesti Hierarchia loquens [46]. Et propter hoc dicitur in libro De Causis quod «omnis intelligentia est plena formis» [47]. Patet ergo quomodo ratio manifestat divinum lumen, id est divinam bonitatem, sapientiam et virtutem [48], resplendere ubique.

62 [22] Similiter etiam et scientius facit auctoritas. Dicit enim Spiritus Sanctus per Hieremiam: «Celum et terram ego impleo»; et in Psalmo: «Quo ibo a spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in celum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. Si sumpsero pennas meas etc.». Et Sapientia dicit quod «Spiritus Domini replevit orbem terrarum». Et Ecclesiasticus quadragesimo secundo: «Gloria
63 Domini plenum est opus eius». Quod etiam scriptura paganorum contestatur; unde Lucanus in nono: «Iuppiter est quodcunque vides, quocunque moveris» [49].

44. Poiché si tratta dell'«universo» creato, occorre definire le cose in rapporto all'*esse* (in quanto sono) e all'*essentia* (in ciò che le distingue le une dalle altre). In Dio solo, infatti, in quanto Essere assoluto, essenza ed essere coincidono.

45. Cfr. *Conv.*, II, XIV, 75: «Nelle Intelligenze raggia la divina luce senza mezzo, nelle altre [*cose*] si ripercuote da queste Intelligenze prima illuminate».

46. È Dionigi l'Areopagita (che la *Commedia* colloca nel cielo del Sole, tra gli spiriti sapienti e i grandi dottori della Chiesa). I trattati *De coelesti hierarchia* e *De divinis nominibus*, a lui attribuiti nella tradizione medie-

[21] Quanto poi all'essenza [44], dimostro così: Ogni essenza, eccetto la prima, è causata, altrimenti sarebbero più le cose che sono necessariamente per se stesse, il che è impossibile: ciò che è causato, lo è dalla natura o dall'intelletto, e ciò che è causato dalla natura, lo è conseguentemente dall'intelletto, poiché la natura è opera dell'intelligenza: dunque tutto ciò che è causato, è causato o mediatamente o immediatamente da un intelletto. Poiché dunque la virtù segue l'essenza di cui è virtù, se l'essenza è intellettiva, è tutta e di quella sola che ne è causa. E in tal modo come prima si perveniva alla prima causa dello stesso essere, così ora dell'essenza e della virtù. Per cui è chiaro che ogni essenza e virtù procede dalla prima, e le intelligenze inferiori ricevono quasi da chi irraggia, e riflettono i raggi di quella superiore a quella inferiore a guisa di specchi [45]. Ciò che pare indicare abbastanza apertamente Dionigi parlando della Celeste Gerarchia [46]. E per ciò si dice nel libro *Sulle Cause* che « ogni intelligenza è piena di forme » [47]. È dunque chiaro come la ragione dimostri che la luce divina, cioè la bontà, sapienza e virtù divina [48], risplende dappertutto.

[22] Similmente e con maggior cognizione fa anche l'autorità. Dice infatti lo Spirito Santo per mezzo di Geremia: « Io riempio il cielo e la terra »; e nel Salmo: « Dove mi sottrarrò dallo spirito tuo? e dove fuggirò dalla tua presenza? Se salirò in cielo, tu ci sei; se scenderò nell'inferno, ci sei. Se prenderò le mie penne etc. ». E la *Sapienza* dice che « Lo Spirito del Signore riempì il mondo ». E l'*Ecclesiastico* nel quarantaduesimo: « Della gloria di Dio è piena la sua opera ». Il che attestano anche gli scritti dei pagani; onde Lucano nel nono libro: « Giove è dovunque guardi, dovunque vai » [49].

vale, sono da Dante utilizzati come fonti di grandissima autorità; qui il riferimento è dal *De coel. hier.*, III, II.

47. *Prop.* X, init.

48. Sono tre nomi della Trinità divina; cfr. *Inf.*, III, 5-6.

49. *Geremia*, XXIII, 24; *Ps.* CXXXVIII, 7-9; *Sap.*, I, 7; *Eccles.*, XLII, 16; LUCANO, *Pharsalia*, IX, 580. Le citazioni scritturali si accumulano con assoluta prevalenza; ma non manca la fonte classica, « scriptura paganorum », di Lucano. Anche qui, in rapporto alle « auctoritates », l'epistola evita, con sottile discrezione, l'unilateralità sacrale.

64 [23] Bene ergo dictum est cum dicit quod divinus radius sive divina gloria, ' per universum penetrat et resplendet ': penetrat, quantum ad essentiam; resplendet, quantum ad 65 esse. Quod autem subicit de ' magis et minus ', habet veritatem in manifesto; quoniam videmus in aliquo excellentiori gradu essentiam aliquam, aliquam vero in inferiori; ut patet de celo et elementis, quorum quidem illud incorruptibile, illa vero corruptibilia sunt [50].

66 [24] Et postquam premisit hanc veritatem, prosequitur ab ea circumloquens Paradisum; et dicit quod fuit in celo 67 illo quod de gloria Dei, sive de luce, recipit affluentius [51]. Propter quod sciendum quod illud celum est celum supremum, continens corpora universa et a nullo contentum, intra quod omnia corpora moventur, ipso in sempiterna quiete perma- 68 nente *** et a nulla corporali substantia virtutem recipiens. Et dicitur empyreum, quod est idem quod celum igne sui ardoris flagrans; non quod in eo sit ignis vel ardor materialis, sed spiritualis, quod est amor sanctus sive caritas [52].

69 [25] Quod autem de divina luce plus recipiat, potest probari per duo: primo, per suum omnia continere et a nullo contineri; secundo, per sempiternam suam quietem sive pacem. 70 Quantum ad primum probatur sic: Continens se habet ad contentum in naturali situ sicut formativum ad formabile, ut habetur in quarto Physicorum: sed in naturali situ totius universi primum celum est omnia continens; ergo se habet ad omnia sicut formativum ad formabile, quod est se habere per modum cause. Et cum omnis vis causandi sit radius quidam influens a prima causa que Deus est, manifestum est quod illud celum quod magis habet rationem cause, magis de luce divina recipit [53].

50. Per questo tema della gerarchia delle cose create e del suo rapporto con la penetrazione e la manifestazione della gloria di Dio, cfr. *Conv.*, III, VII, 15-16 e XIV, 14-28; IV, XXI, 47-48; *V. E.*, I, XVI, 48-52; *Par.*, 22-23.

[23] È dunque detto bene quando dice che il raggio divino o la gloria divina, « per l'universo penetra e risplende »: penetra, quanto all'essenza; risplende, quanto all'essere. Ciò che poi aggiunge sul « più e meno », è manifestamente vero; poiché vediamo un'essenza in un grado più eccellente, e un'altra in uno inferiore; come è chiaro del cielo e degli elementi, dei quali quello è incorruttibile, e questi corruttibili [50].

[24] E dopo aver premesso questa verità, da essa prosegue parlando per perifrasi del Paradiso; e dice che fu in quel cielo che riceve più abbondantemente della gloria di Dio, o della luce [51]. Per cui è da sapere che quel cielo è il cielo supremo, contenente tutti i corpi e da nessuno contenuto, entro il quale tutti i corpi si muovono, rimanendo esso in quiete eterna *** e che non riceve virtù da nessuna sostanza corporale. Ed è detto empireo, che è lo stesso che cielo bruciante del fuoco del suo ardore; non che vi sia fuoco o ardore materiale, ma spirituale, cioè amore santo o carità [52].

[25] Che poi riceva più della luce divina, si può dimostrare per mezzo di due cose: la prima, per il suo contenere tutto e non essere contenuto da nessuno; la seconda, per la sua quiete o pace eterna. Quanto alla prima cosa si dimostra così: Il contenente sta al contenuto in posizione naturale come il formativo al formabile, secondo che si dice nel quarto libro della *Fisica*: ma nella posizione naturale di tutto l'universo il primo cielo è contenente tutte le cose; dunque sta a tutte le cose come formativo a formabile, il che è stare come causa. E poiché ogni potenza causativa è un raggio emanante dalla prima causa che è Dio, è chiaro che quel cielo che ha più forza di causa, riceve più della luce divina [53].

51. « Nel ciel che più de la sua luce prende/ fu' io », *Par.*, I, 122.
52. « 'l ciel [...]/ ch'è pien d'amore e più ampio si spazia », *Purg.*, XXVI, 62-63.
53. Tutto il par. si muove tra la dottrina aristotelica del luogo (in particolare *Phys.*, IV, 5) e la teologia neoplatonica e medievale della luce come segno — sostanziale o metaforico — di Dio e delle sue operazioni immediate o mediate.

71 [26] Quantum ad secundum, probatur sic: Omne quod movetur, movetur propter aliquid quod non habet, quod est terminus sui motus; sicut celum lune movetur propter aliquam partem sui, que non habet illud ubi ad quod movetur; et quia sui pars quelibet non adepto quolibet ubi, quod est impossibile, movetur ad aliud, inde est quod samper movetur et nunquam quiescit, et est eius appetitus. Et quod dico de celo lune, intelligendum est de omnibus, preter primum. Omne ergo quod movetur est in aliquo defectu, et
72 non habet totum suum esse simul. Illud igitur celum quod a a nullo movetur, in se in qualibet sui parte habet quicquid potest modo perfecto, ita quod motu non indiget ad suam perfectionem. Et cum omnis perfectio sit radius primi, quod est in summo gradu perfectionis; manifestum est quod celum
73 primum magis recipit de luce primi, est qui Deus. Ista tamen ratio videtur arguere ad destructionem antecedentis, ita quod simpliciter et secundum formam arguendi non probat. Sed si consideremus materiam eius, bene probat, quia de quodam sempiterno, in quo potest defectus sempiternari: ita quod, si Deus non dedit sibi motum, patet quod non dedit sibi
74 materiam in aliquo egentem. Et per hanc suppositionem tenet argumentum ratione materie; et est similis modus arguendi ac si dicerem: Si homo est, est risibile [54]; nam in omnibus convertibilibus tenet similis ratio gratia materie. Sic ergo patet: cum dicit ' in illo celo, quod plus de luce Dei recipit ', intelligit circumloqui Paradisum, sive celum empyreum [55].

75 [27] Premissis quoque rationibus consonanter dicit Phylosophus in primo De Celo quod celum « tanto habet honorabiliorem materiam istis inferioribus, quanto magis elonga-
76 tum est ab hiis que hic » [56]. Ad hoc etiam posset adduci quod dicit Apostolus ad Ephesios de Christo: « Qui ascendit super omnes celos, ut adimpleret omnia » [57]. Hoc est celum

54. ARISTOTELE, *De part. Animalium*, III, 10, 673a, 8.
55. La cui perfezione è, in questo passo, definita mediante l'attributo dell'immobilità.
56. *De coelo*, I, 2, in fine.

[26] Quanto alla seconda cosa, si dimostra così: Tutto ciò che si muove, si muove per qualche cosa che non ha, che è termine del suo moto; come il cielo della luna si muove per qualche parte di sé, che non ha quello stato a fin del quale si muove; e poiché una qualsiasi parte di esso non essendosi conseguito un qualsiasi stato, il che è impossibile, si muove a fin di un altro, di qui avviene che si muove sempre e non è mai quieto, ed è il suo desiderio. E ciò che dico del cielo della luna, si deve intendere di tutti, eccetto il primo. Tutto ciò che si muove dunque è in alcun difetto, e non ha tutto il suo essere completo. Quel cielo dunque che non è mosso da nessuno, ha in sé in ciascuna sua parte tutto ciò che può in misura perfetta, sicché non ha bisogno del moto per la sua perfezione. E poiché ogni perfezione è raggio del primo, che è nel sommo grado della perfezione; è manifesto che il primo cielo riceve più della luce del primo, che è Dio. Sembra però che questo ragionamento dimostri a refutazione dell'antecedente, in modo che non dimostra direttamente e secondo la forma sillogistica. Ma se consideriamo il suo contenuto, esso dimostra bene, perché su qualche cosa d'eterno, in cui il difetto può essere eternato: sicché, se Dio non gli diede il moto, è chiaro che non gli diede materia difettiva in qualche cosa. E per questa supposizione l'argomento è valido in ragione del contenuto; e il modo di dedurre è simile che che se dicessi: Se un uomo, è, è atto al riso [54]; poiché in tutte le proposizioni convertibili un eguale ragionamento è valido in virtù del contenuto. Così dunque è chiaro: quando dice « in quel cielo, che riceve più della luce di Dio », intende indicare con perifrasi il Paradiso, o cielo empireo [55].

[27] In armonia con le ragioni suddette dice anche il Filosofo nel primo libro *Sul cielo* che il cielo « ha materia tanto più onorevole di questi inferiori, quanto più è lontana dalle cose che sono qui » [56]. A ciò si può anche aggiungere quel che di Cristo dice l'Apostolo agli Efesini: « Chi ascese sopra tutti i cieli, a dar compimento a tutte le cose » [57]. Que-

57. *Ephes.*, IV, 10.

delitiarum Domini; de quibus delitiis dicitur contra Luciferum per Ezechielem: « Tu signaculum similitudinis, sapientia plenus et perfectione decorus in deliciis Paradisi Dei fuisti » [58].

77 [28] Et postquam dixit quod fuit in loco illo Paradisi per suam circumlocutionem, prosequitur dicens se vidisse aliqua que recitare non potest qui descendit [59]. Et reddit causam dicens 'quod intellectus in tantum profundat se' in ipsum 'desiderium suum', quod est Deus, 'quod memoria sequi 78 non potest' [60]. Ad que intelligenda sciendum est quod intellectus humanus in hac vita, propter connaturalitatem et affinitatem quam habet ad substantiam intellectualem separatam, quando elevatur, in tantum elevatur, ut memoria post reditum deficiat propter transcendisse humanum modum. 79 Et hoc insinuatur nobis per Apostolum ad Corinthios loquentem, ubi dicit: « Scio hominem, sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum usque ad tertium celum, et vidit arcana Dei, que non licet homini loqui » [61]. Ecce, postquam humanam rationem intellectus ascensione transierat, 80 quid extra se ageretur non recordabatur. Et hoc est insinuatum nobis in Matheo, ubi tres discipuli ceciderunt in faciem suam, nichil postea recitantes, quasi obliti [62]. Et in Ezechiele scribitur: « Vidi, et cecidi in faciem meam » [63]. Et ubi ista invidis non sufficiant, legant Richardum de Sancto Victore in libro De Contemplatione [64], legant Bernardum in libro De Consideratione, legant Augustinum in libro De Quan- 81 titate Anime [65], et non invidebunt. Si vero in dispositionem elevationis tante propter peccatum loquentis oblatrarent, legant Danielem, ubi et Nabuchodonosor invenient contra peccatores aliqua vidisse divinitus, oblivionique mandasse [66].

58. *Ezech.*, XXVIII, 12-13. In questo paragrafo il passaggio dal Filosofo e dalla *ratio* del discorso argomentante alle *auctoritates* della Scrittura.
59. *Par.*, I, 5, 6.
60. *Par.*, I, 7-9.
61. *II Cor.*, XII, 2-4; *Par.*, I, 73-75.
62. *Matth.*, XVII, 1-8.
63. *Ezech.*, II, 1.
64. Dal *De Contemplatione* (o *Beniamin maior*), IV, 23, di Riccardo di S. Vittore, tra i massimi dottori mistici del sec. XII, collocato da Dante tra i sapienti nel cielo del Sole: cfr. *Par.*, X, 131-32.

sto è il cielo delle delizie del Signore; delle quali delizie è detto per Ezechiele contro Lucifero: « Tu sigillo di somiglianza, pieno di sapienza e perfetto in bellezza fosti nelle delizie del Paradiso di Dio » [58].

[28] E dopo aver detto con la sua perifrasi d'essere stato in quel luogo di Paradiso, prosegue dicendo d'aver visto alcune cose che non può ridire chi discende [59]. E adduce la ragione dicendo « che l'intelletto si profonda tanto » nello stesso « suo disire », che è Dio, « che la memoria dietro non può ire » [60]. E per capire ciò è da sapere che l'intelletto umano in questa vita, per la connaturalità e affinità che ha alla sostanza intellettuale separata, quando s'eleva, s'eleva tanto, che dopo il ritorno manca la memoria per aver trasceso la facoltà umana. E questo ci è comunicato per l'Apostolo che parla ai Corinzi, quando dice: « So un uomo, non so se col corpo o senza corpo, lo sa Iddio, rapito fino al terzo cielo, e vide gli arcani di Dio, che non è lecito all'uomo di riferire » [61]. Ecco, dopo che l'intelletto aveva sorpassato la ragione umana con l'ascensione, non ricordava che cosa fosse avvenuto fuor di sé. E questo ci è stato comunicato in Matteo, laddove i tre discepoli caddero bocconi, non riferendo poi nulla, come immemori [62]. Ed è scritto in Ezechiele: « Vidi, e caddi bocconi » [63]. E quando non basti ciò ai cavillatori, leggano Riccardo di San Vittore nel libro *Sulla Contemplazione* [64], leggano Bernardo nel libro *Sulla Considerazione*, leggano Agostino nel libro *Sulla Quantità dell'Anima* [65], e non cavilleranno. Se poi latrassero contro la disposizione a elevarsi per il peccato di chi parla, leggano Daniele, dove troveranno che anche Nabuccodonosor per volontà divina ha visto alcune cose contro i peccatori, e le dimenticò [66]. Infatti « chi fa sor-

65. Per il *De Consideratione* di S. Bernardo (l'ultima guida del *Paradiso* dantesco) e il *De quantitate anime* di S. Agostino non è possibile citare un riscontro puntuale. Il Toynbee propone per il primo V, 2, § 3, per il secondo XXXIII, 76.

66. *Dan.*, II, 3-5. L'esempio del peccatore Nabucodonosor viene qui ricordato per contraddire l'accusa di presunzione che tutte le esperienze e le autorità mistiche sopra citate potrebbero giustificare. In realtà tutte queste prestigiose conferme sono accumulate non per autenticare la verità

82 Nam « qui oriri solem suum facit super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos » [67], aliquando misericorditer ad conversionem, aliquando severe ad punitionem, plus et minus, ut vult, gloriam suam quantumcunque male viventibus manifestat.

83 [29] Vidit ergo, ut dicit, aliqua ' que referre nescit et nequit rediens ' [68]. Diligenter quippe notandum est quod dicit ' nescit et nequit ': nescit quia oblitus, nequit quia, si re- 84 cordatur et contentum tenet, sermo tamen deficit [69]. Multa namque per intellectum videmus quibus signa vocalia desunt: quod satis Plato insinuat in suis libris per assumptionem metaphorismorum; multa enim per lumen intellectuale vidit que sermone proprio nequivit exprimere [70].

85 [30] Postea dicit se dicturum illa que de regno celesti retinere potuit, et hoc dicit esse ' materiam ' sui operis; que qualia sint et quanta, in parte executiva [71] patebit.

86 [31] Deinde cum dicit: ' O bone Apollo ' [72], etc., facit invocationem suam. Et dividitur ista pars in partes duas: in prima invocando petit; in secunda suadet Apollini petitionem factam, remunerationem quandam prenuntians; et 87 incipit secunda pars ibi: ' O divina virtus ' [73]. Prima pars dividitur in partes duas: in prima petit divinum auxilium,

storica della visione, ma la sua credibilità, convenienza e coerenza all'interno della *fictio* letteraria. Non va dimenticato che il punto di vista in cui l'epistola si colloca non è quello del personaggio che ha compiuto l'itinerario del poema, né quella dell'autore, bensì quello di chi introduce — *sub lectoris officio* — alla lettura dell'opera. Per tutta la questione relativa alla visione mistica qui accennata, si tenga soprattutto presente la *Summa Theologica* di S. Tommaso, *Pars*. IIa IIae, *Quaest*. CLXXV, *De raptu*, che è paradigma dottrinale ben presente al Dante autore della *Commedia* (cfr. il mio *L'imago al cerchio. Invenzione e visione nella D. C.*, Milano, 1968, pp. 135-40).

67. *Matth.*, V, 45.

68. « vidi cose che ridire / né sa né può chi di là su discende », *Par.*, I, 5-6.

69. Il *nescit* è motivato con la memoria che vien meno; ma per il *nequit* si introduce un nuovo ordine di argomentazioni con l'ipotesi invece di un ricordo che perdura e di un contenuto che è ritenuto, per il quale viene, però, a mancare l'espressione adeguata. Siamo nel punto critico

gere il suo sole sopra i buoni e i cattivi, e piove sui giusti e gl'ingiusti » [67], ora pietosamente per conversione, ora severamente per punizione, manifesta, più e meno, come vuole, la sua gloria a coloro che vivono per quanto male.

[29] Vide dunque, come dice, alcune cose « che ritornando non sa né può ridire » [68]. È da notare diligentemente che dice « non sa né può »: non sa perché dimentico, non può perché, se ricorda e ritiene il contenuto, manca però l'espressione [69]. Infatti vediamo mediante l'intelletto molte cose cui mancano i segni linguistici: ciò che Platone indica a sufficienza nei suoi libri sull'uso delle metafore; infatti mediante la luce intellettuale vide molte cose che non poté esprimere con linguaggio proprio [70].

[30] Dopo dice che egli dirà quelle cose che del regno celeste poté tenere, e dice che ciò è « materia » della sua opera; quali e quante siano queste cose, apparirà nella parte esecutiva [71].

[31] Quindi quando dice: « O buono Apollo » [72], etc., fa la sua invocazione. E questa parte si divide in due parti: nella prima chiede invocando; nella seconda persuade Apollo alla richiesta fatta, preannunciando un premio; e la seconda parte comincia qui: « O divina virtù » [73]. La prima parte si divide in due parti: nella prima chiede l'aiuto divino, nella

di tutta un'oscillazione sistematica nella definizione della memoria della visione, in cui si riflette l'ambiguità del poema tra visione sacrale e *fictio* letteraria; e siamo sulle soglie di una conversione del discorso dal versante della memoria a quello del linguaggio.

70. *sermone... exprimere.* In questo passo, tra i più decisivi dell'epistola, si ha una giustificazione del linguaggio metaforico (contrapposto all'uso proprio della lingua, al *sermone proprio*) e un'affermazione della sua funzione privilegiata. Tale privilegio, già teorizzato, in rapporto alla rivelazione biblica, dall'esegesi e dalla trattatistica mistica e dottrinale, (v., per tutti, la *Summa Theol.*, I, q. 1, art. 9) viene qui, fondato, per la *Commedia*, sull'autorità di Platone. Il discorso in questo luogo non verte più, infatti, sull'oggetto mistico della cantica — la visione paradisiaca — ma sul *modus tractandi* che è, appunto, *poeticus, fictivus, transumptivus*.

71. Cioè nella parte narrativa, che seguirà al prologo e all'invocazione.

72. *Par.*, I, 13 segg.

73. *Par.*, I, 22 segg.

in secunda tangit necessitatem sue petitionis, quod est iustificare ipsam, ibi: ' Hucusque alterum iugum Parnassi ' etc. [74].

88 [32] Hec est sententia secunde partis prologi in generali. In speciali vero non exponam ad presens; urget enim me rei familiaris angustia, ut hec et alia utilia reipubliche derelinquere oporteat [75]. Sed spero de Magnificentia vestra ita ut alias habeatur procedendi ad utilem expositionem facultas.

89 [33] In parte vero executiva, que fuit divisa contra prologum, nec dividendo [76] nec sententiando quicquam dicetur ad presens, nisi hoc, quod ubique procedetur ascendendo de celo in celum, et recitabitur de animabus beatis inventis in quolibet orbe, et quod vera illa beatitudo in sentiendo veritatis principium consistit; ut patet per Iohannem ibi: « Hec est vita eterna, ut cognoscant te Deum verum etc. » [77]; et per Boetium in tertio De Consolatione ibi: « Te cernere finis » [78]. Inde est quod ad ostendendum gloriam beatitudinis in illis animabus, ab eis tanquam videntibus omnes veritatem [79] multa querentur que magnam habent utilitatem
90 et delectationem. Et quia, invento principio seu primo, videlicet Deo, nichil est quod ulterius queratur, cum sit Alfa et O [80], idest principium et finis, ut visio Iohannis designat [81], in ipso Deo terminatur tractatus, qui est benedictus in secula seculorum.

74. *Par.*, I, 16 segg.

75. A questo punto l'esposizione si interrompe; e l'interruzione è motivata con la « rei familiaris angustia », con la povertà che opprime l'autore. I sostenitori dell'autenticità dell'epistola limitata alla sola parte dedicatoria (sino al par. 4) vedono in questa motivazione autobiografica un'accorgimento introdotto per giustificare la brusca interruzione della parte aggiunta, che si limiterebbe a utilizzare parzialmente una più antica e ampia esposizione.

76. La pratica della « divisione » (già sperimentata da Dante per i testi poetici nella *Vita nuova* e nel *Convivio*) consisteva nella divisione

seconda indica la necessità della sua richiesta, cioè la giustifica, qui: « Infino a qui l'un giogo di Parnaso » etc. [74].

[32] Questo è il significato della seconda parte del prologo in generale. Ma in particolare non l'esporrò ora; mi opprime infatti la povertà, sicché occorre lasciare queste e altre cose pubblicamente utili [75]. Ma spero dalla Magnificenza vostra che si abbia altra volta la facoltà di procedere all'utile esposizione.

[33] Nella parte esecutiva poi, che fu divisa dal prologo, non si dirà ora nulla né dividendo [76] né interpretando, se non ciò, che dappertutto si procederà ascendendo di cielo in cielo, e si dirà delle anime beate trovate in ogni sfera, e che quella vera beatitudine consiste nel conoscere il principio di verità; com'è chiaro per Giovanni, qui: « Questa è la vita eterna, che conoscano te vero Dio etc. » [77]; e per Boezio nel terzo libro *Della Consolazione*, qui: « Vedere te è il fine » [78]. Onde è che per mostrare la gloria della beatitudine in quelle anime, a loro come a coloro che vedono ogni verità [79] si chiederanno molte cose che hanno molta utilità e diletto. E poiché, trovato il principio o primo, cioè Dio, non v'è nulla da cercarsi oltre, poiché è l'Alfa e l'Omega [80], cioè il principio e la fine, come indica la visione di Giovanni [81], il trattato si conclude nello stesso Iddio, che è benedetto nei secoli dei secoli.

in parti della composizione al fine di chiarirla e interpretarla analiticamente.

77. *Johann.*, XVII, 3.

78. *Cons. Phil.*, III, 9.

79. Le anime beate vedono ogni verità in Dio, quasi in uno specchio che la manifesta chiaramente, come risulta dichiarato in più d'un luogo del *Paradiso*.

80. Per la formula « Alfa et O », cfr. *Par.*, XXVI, 17.

81. In *Apoc.*, I, 8; XXI, 6; XXII, 13.

MONARCHIA

LA MONARCHIA

INTRODUZIONE

I. *Contesto storico.*

La genesi del progetto della monarchia universale, che trova la sua espressione piena nel trattato, si alimenta e matura attraverso le esperienze politiche e dottrinali di Dante e le riflessioni su di esse alla luce di princìpi filosofici, giuridici e teologici attinti alla tradizione greco-romano-medievale.

La prima esperienza è quella della *civitas* di Firenze, travagliata da lotte tra famiglie e fazioni rivali, magnati e popolani, Neri e Bianchi. Dante si accostò al partito dei Bianchi, formato prevalentemente da guelfi, contrari alle minacce imperiali verso le libertà comunali, ma anche da famiglie di antica tradizione ghibellina, contrarie ad ogni ingerenza del Papato nelle questioni della città, nonché da rappresentanti delle arti mediane e minori, contrarie alla politica avventurosa di espansione economica propugnata dai Neri. Dante visse il problema del rapporto tra Chiesa e stati cittadini quando egli, guelfo bianco, in qualità di priore (giugno-agosto 1300), partecipò ai provvedimenti di esecuzione di una sentenza contro tre fiorentini, colpevoli di aver cospirato presso la Curia per consegnare la città nelle mani di Bonifacio VIII [1], nonostante che il Papa precedentemente avesse richiesto la revoca della condanna, e, dopo il rifiuto di Lapo Saltarelli, in una lettera al vescovo e all'inquisitore di Firenze, l'avesse processato, riaffermando i suoi diritti di pienezza di potere *super reges et regna et super omnes mortales* [2]. Più tardi, il 19 giugno 1301, si oppose inutilmente alla proposta di inviare

1. Cfr. G. Levi, *Bonifacio VIII e le sue relazioni col Comune di Firenze*, in «Arch. d. Soc. Rom. d. St. Patria», V (1882), pp. 399-404.
2. Cfr. MGH, *Leges* IV, *Const.*, IV, 1, p. 85.

cento fanti al Papa per la guerra di Romagna [3], vedendo in essa un assenso alla politica territoriale del Pontefice in Italia, lesiva dell'autonomia della *civitas*, e un'intollerabile inframmettenza clericale superante i limiti della sfera spirituale. Già allora Dante è vicino al gruppo degli spirituali francescani con un senso preciso dell'essenza specificamente spirituale della Chiesa [4]. Inoltre, poco prima si era opposto alle richieste di Carlo II d'Angiò (vicario papale per la Toscana) per un concorso fiorentino alla guerra dei protettori esterni del guelfismo [5]. Sapeva infine che Firenze aveva rivendicato il dominio sul territorio circostante, rifiutando ogni giuramento di fedeltà al vicario imperiale, e l'approvava poiché, convinto che l'Impero Romano fosse sorto per violenza e non per diritto (*Mon.*, II, 1, 2), non vedeva nell'Impero il garante della *quies et libertas populi florentini* (*Ep.* I, 2, 6). Dall'esperienza cittadina Dante ricavò la convinzione della necessità della pace cittadina e intercittadina, la repugnanza istintiva verso ogni forma di dominio politico ecclesiastico, lesivo delle autonomie cittadine, la visione della Curia romana come centro di cupidigia e di ricchezza.

La seconda esperienza storica (cui assiste da spettatore, percependone gli echi dottrinali) è quella del *regnum*, lo stato nazionale moderno di Filippo il Bello, nel suo primo grande contrasto col potere universalistico del Papato (e poi anche dell'Impero). L'urto fu provocato da esigenze finanziarie e portò all'insulto di Anagni, che accese lo sdegno di Dante verso il «nuovo Pilato» (*Purg.*, XX, 85, segg.). Ne seguirono gravi controversie su questioni di principio relative al problema del rapporto tra i due poteri [6]. Per la parte regalista si ricorda il libro polemico *De potestate regia et papali* (1302) di Giovanni di Parigi, consigliere del re, tendente a negare al Papa ogni potere sul re di Francia, in quanto questa non fu compresa nella donazione di Costantino, la quale peraltro sarebbe invalida poiché ufficio

3. Cfr. *Codice Diplomatico dantesco* a cura di R. PIATTOLI, Firenze, 1940, nn. 83 e 84.

4. Cfr. H. GRUNDMANN, *Dante und Joachim von Fiore*, in «Deut. Dante-Jahrbuch», 14 (1932), p. 235; R. MANSELLI, *Dante e l'«Ecclesia spiritualis»*, in *Dante e Roma*, Firenze, 1965, pp. 115-35; A. PIROMALLI, *Gioachino da Fiore e Dante*, Ravenna, 1966.

5. Cfr. B. BARBADORO, *La condanna di Dante e le fazioni politiche del suo tempo*, in «Studi Dant.», II (1920), pp. 9 segg.

6. Cfr. la bella raccolta di R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, Stuttgart, 1903.

dell'*Augustus* è *augere rempublicam et non minuere,* e in quanto il Pontefice, per effetto della donazione, non è diventato *imperator et dominus mundi,* per cui possa istituire e destituire i re, soprattutto nella vacanza dell'Impero; al massimo può istruire il re nella fede, senza intervenire sul *regimen,* poiché la potestà regia deriva immediatamente da Dio, *populo consentiente et eligente.* Giovanni inoltre nega la necessità di una monarchia universale in campo politico analoga a quella ecclesiastica, sia perché sarebbe troppo vasta, e le censure materiali si applicano con maggior difficoltà di quelle spirituali, sia perché la proprietà, essendo privata, non ha bisogno di un *communis dispensator* e sia perché popoli diversi richiedono regimi e leggi diverse; afferma inoltre che l'Impero romano non è di diritto, ma sorse per violenza e quindi giustamente oggi vien distrutto con la violenza; del resto esso non fu più saldo e vasto degli altri imperi e non portò la pace. Anche Pierre Dubois († 1306), nel *De recuperatione terrae sanctae,* respinge l'idea di un Impero universale, pur affermando l'egemonia del regno francese degno di assurgere a dignità imperiale. Il miglior difensore di Filippo il Bello è l'anonimo teologo della *Quaestio in utramque partem,* che distingue nettamente i due poteri, pur concedendo un certo intervento del Papa per motivi spirituali. A difesa della parte papale sorgono il *De potestate pape* di Enrico da Cremona (1301), il *De regimine principum* di Tolomeo da Lucca (1300-1301), il *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano (forse 1301) e il *De regimine christiano* di Giacomo da Viterbo (1302) che rivendicano la potestà diretta del Papa nelle cose temporali e le cui dottrine sfociano nella bolla *Unam Sanctam* (18 novembre 1302) consacrante la teoria ierocratica, e nella grave Dichiarazione di Bonifacio VIII nel Concistoro del 30 aprile 1303, in cui proclama la dipendenza dell'Impero dalla Chiesa, dipendenza accentuata dalla glossa del Card. Giovanni Lemoyne e attenuata da un'altra glossa anonima (*subordinatio quantum ad aliqua, non quantum ad omnia*). La meditazione su questa più vasta problematica, esorbitante dal quadro cittadino, Dante la compì dopo il suo esilio da Firenze (condanna del 27 gennaio e 10 marzo 1302), nel suo peregrinare attraverso le corti del Nord-Italia, quando, disperando di tornare in patria, rompendo i rapporti con i compagni di sventura, abbandonò la politica militante e si dedicò alla speculazione filosofica e allo studio letterario. La lettura dell'*Eneide,* dischiudendogli la visione del destino provvidenziale dell'Impero di Roma appor-

tatore di pace e strumento di preparazione alla redenzione di Cristo, determinò una svolta decisiva nel suo pensiero politico, già nutrito di dottrine aristoteliche, giuridiche, scolastiche: la convinzione che le lotte tra fazioni cittadine e tra stati, la negazione della sudditanza all'Impero, le mire territoriali e le pretese integralistiche di potere del Papa erano conseguenza della vacanza dell'Impero e della mancanza di un Imperatore che frenasse le cupidigie e riportasse la giustizia e la pace. È questo il momento del *Convivio* (l. IV) che raccoglie, nelle sue linee essenziali e sommarie, il disegno di una monarchia universale.

La terza esperienza cruciale è quella dell'*imperium*, quando Enrico VII, eletto imperatore il 27 novembre 1308, incoronato ad Aquisgrana il 6 gennaio 1309, nell'ottobre del 1310 scende in Italia, riceve la corona di ferro a Milano, riafferma le prerogative imperiali cacciando dalla città il ribelle Guido della Torre e nominando vicario imperiale Matteo Visconti, ma scatena l'opposizione delle città guelfe (Cremona, Brescia) e la sollevazione della Toscana e di Firenze che vogliono impedire l'incoronazione a Roma. Clemente V, che in un primo momento aveva assecondato l'iniziativa pacificatrice di Enrico, preoccupato dei fermenti e delle leghe ghibelline e della rivolta delle città che minacciavano il dominio papale in Italia, oppone all'Imperatore il re Roberto di Napoli che crea vicario in Italia e che, a capo del guelfismo italiano, contrasta l'incoronazione imperiale facendo occupare Roma. Enrico VII, non riuscendo ad espugnare Castel Sant'Angelo e S. Pietro, viene coronato imperatore in S. Giovanni in Laterano dal Card. Niccolò da Prato il 29 luglio 1312. Il Papa però lo costringe ad una tregua di un anno con Roberto, durante la quale Enrico prepara la lotta finale col re, processandolo il 26 aprile 1313 per lesa maestà in quanto vassallo dell'Impero, e condannandolo alla perdita dei feudi. Su pressione di Filippo di Francia, Clemente V proibisce ogni ostilità contro Roberto e minaccia di scomunica Enrico VII, il quale però, con l'aiuto di Federico re di Sicilia, attacca il regno di Napoli, ma muore a Buonconvento il 24 agosto 1313. La discesa di Enrico VII in Italia fu salutata con giubilo da Dante, cui apparve come il coronamento del suo disegno politico (cfr. le tre *Ep.* V-VII scritte tra ottobre 1310 e aprile 1311 e alcuni canti del *Purgatorio*), ma ravvivò anche la discussione sui due poteri in importanti scritti composti tra il 1312 e il 1314. Dante, già colpito dal contegno subdolo e ambiguo di Clemente V (« inganno del Guasco »)

e dal fallimento dell'impresa, si convinse sempre di più della necessità di un Impero sottratto ad ogni influenza politica dell'autorità papale. Tale indipendenza (in quanto l'Impero è concesso immediatamente da Dio e il Papa è solo sovrano *in spiritualibus*), unitamente al diritto di dominio universale dell'Imperatore su tutti i regni della terra, era stata affermata da Enrico VII nella lettera ai sovrani cristiani nel giorno dell'incoronazione [7], era difesa anche dal giurista siciliano Giovanni di Calvaruso ed infine sancita solennemente dalla sentenza di Enrico VII contro re Roberto [8]. La dottrina antimperialista e ierocratica, contenente tutti gli argomenti che saranno confutati da Dante nel trattato, è espressa in vari documenti, come le lettere fiorentine contro l'imperatore [9] e gli scritti polemici compilati alla corte di Roberto di Napoli prima contro l'incoronazione di Enrico e poi contro la sua sentenza di deposizione e confisca dei beni dell'Angioino [10]. Nel Memoriale agli ambasciatori alla corte avignonese di Clemente V, il re si scaglia contro le pretese universalistiche dell'Impero, cercando di distruggerne i fondamenti storici e morali con le motivazioni che esso si è costituito con la violenza, che la *romana civitas* fu ceduta da Costantino ai pontefici, dai quali oggi l'Imperatore dipende, e che ormai i re sono autonomi nel loro regno e non ubbidiscono più all'Impero. Questo Memoriale esercitò grande influsso sulla Curia, ove le sue tesi erano sostenute dall'avvocato Oldrado da Ponte (perito angioino nel processo contro Roberto), i cui *Consilia* furono poi utilizzati da Clemente V nella *Pastoralis cura*, soprattutto il 43 e il 69, che negano non solo *de facto* ma *de iure* l'*imperium* in quanto esso non trova fondamento né nell'*Antico Testamento* né nel *Nuovo Testamento*, né nel diritto naturale, né nel civile, per cui il popolo romano non poté trasferire ad altri il suo diritto usurpatorio [11]. La polemica provocò l'intervento di Clemente V, il quale, appunto con le costituzioni *Romani Principes* e *Pastoralis cura* (14 marzo

7. Cfr. MGH, *Const.*, IV, p. 802, 11-32.
8. Cfr. MGH, *ibid.*, pp. 1308-17 e 985-90.
9. Cfr. MGH, *ibid.*, pp. 1252-55.
10. Cfr. Fr. Kern, *Acta Imperii*, Tübingen, 1911, pp. 244 segg.; MGH, *Const.*, IV, pp. 1363 segg. Per un'analisi dei documenti cfr. L. Chiappelli, *Sull'età del « De Monarchia »*, in « Arch. Stor. Ital. », s. V, t. XLIII (1909), p. 237; A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante. Studi storici*, Firenze, 1922, pp. 174-9.
11. Cfr. E. Will, *Die Gutachten des Oldradus de Ponte*, in « Abhandl. z. mittl. und neueren Gesch. », 65 (1917), pp. 65 segg.

1314), uscendo dal primitivo riserbo, sottolinea le pretese papali sull'Impero in quanto esso deriva da Dio attraverso il Papa, per cui l'Imperatore è solo *executor et minister papae in temporalibus*, e quindi difende il diritto del papa a succedere all'imperatore *vacante imperio* [12]. Quegli avvenimenti e quelle dispute fornirono certo un importante materiale dottrinale e polemico di cui Dante si servirà per precisare, in una visione più ampia e articolata, il suo programma politico.

La quarta esperienza storica di Dante è quella del *principatus*, quando Cangrande della Scala, nominato vicario imperiale da Enrico VII e alla cui corte Dante aveva trovato protezione, si trovò a fronteggiare la politica di Giovanni XXII eletto il 7 agosto 1316, il quale, con la bolla *Si fratrum* del 31 marzo 1317, esasperò in modo radicale le pretese papali sull'Impero, sulla base del principio che Dio ha concesso al Papa, nella persona di Pietro, i diritti del dominio terreno e celeste [13]. Applicando tale principio, il 16 luglio 1317 confermò i diritti del vicariato papale di Roberto e minacciò di bando e interdetto i vicari istituiti dal defunto Enrico VII, che entro tre mesi non richiedessero l'approvazione del Papa. La minaccia colpiva direttamente Cangrande della Scala che, il 16 marzo 1317 a Verona, aveva prestato giuramento a Federico d'Austria (uno dei due imperatori eletti), che considerava legittimo imperatore con piena giurisdizione, senza bisogno della *confirmatio* papale (secondo la dottrina sostenuta anche da Dante), e dal quale aveva ottenuta conferma del vicariato imperiale su Verona e Vicenza. Mentre Matteo Visconti rinunciò al titolo, Cangrande, nominato capitano generale della lega ghibellina, si rifiutò ed estese la sua dominazione sulla marca veronese, assediò Padova e Treviso e combatté i guelfi. Nella lotta intervenne anche il Papa che il 6 aprile 1318 scomunicò come eretici Matteo Visconti, Cangrande e Passerino Bonaccolsi, iniziando una crociata capeggiata da Bertrando del Poggetto per estirpare il ghibellinismo lombardo, essendo fallito il tentativo di favorire la pace tra i partiti contrastanti con l'invio di nunzi pontifici. Tra questi si distinse il domenicano Bernardo Gui (Guidonis), già inquisitore in Francia e procuratore dell'Ordine alla Curia di Avignone, cui forse si deve il progetto di divi-

12. Cfr. MGH, *Const.*, IV, pp. 1345, 1347.
13. Cfr. C. un., X, tit. V *Extrav.* citato da M. MACCARRONE, *Il terzo libro del «Monarchia»*, in «Studi Dant.», XXXIII (1955), p. 26, n. 2.

sione dell'Impero in quattro stati (tra cui quello lombardo, retto da un re confermato e incoronato dal Papa), come risulta dagli *addenda* agli estratti di un precedente progetto di Umberto de Romanis, che il nunzio portava sempre con sé [14]. Il resoconto dei legati al Papa denunciava le violazioni dei diritti e delle entrate dei vassalli della Chiesa, le pressioni fiscali, la crudeltà e la violenza dei tiranni, prospettando l'idea che la Lombardia non poteva avere pace finché non avesse un re nella persona di un signore temuto ed amato, non appartenente a nazione barbara, ed avente diritto a trasmissione ereditaria (allusione forse a Roberto di Napoli) [15]. Anche se non è autentica, la bolla *Ne praetereat*, attribuita a Giovanni XXII, corrisponde bene ai piani politici dell'*entourage* angioino del Papa, perché contempla proprio la separazione dell'Italia (Lombardia) dall'Impero germanico, con la riserva al Papa della nomina del futuro re, e quindi la distruzione definitiva dell'Impero. Dante, durante gli anni vissuti a Verona e poi a Ravenna, meditando sul significato di questi eventi e collegandoli con le esperienze precedenti, sfumati ormai gli odi e le tumultuose passioni, forse presago dell'ultima aspra lotta che fra non molto si sarebbe ingaggiata tra Lodovico il Bavaro e il Papa e che avrebbe portato, attraverso le vicendevoli scomuniche e crociate militari, alla piena rottura del tradizionale ordinamento bipolare del mondo medievale, non ripiega nella rassegnazione e nello scoraggiamento, ma, proprio nel momento in cui canta le speranze eterne del Paradiso e mentre perde le speranze di vedere coi suoi occhi la vittoria del Veltro, lancia, con il *Monarchia*, l'estremo appello di salvezza terrena, disegnando le linee di un rinnovamento del mondo col ritorno al governo di un efficiente potere supremo e universale che, correggendo le debolezze costituzionali dell'impero storico come la disgregazione della sua unità e la dipendenza dal potere religioso, garantisca la pace e la felicità dei popoli, nell'armonia dei poteri inferiori, autonomi pur nella loro subordinazione alle leggi generali dell'Impero stesso.

14. Cfr. B. Birckman, *Die vermeintliche u. die wirkliche Reformschrift des Domenikanergeneral Humbert de Romanis*, in « Abhandl. z. mittl. u. neuer. Gesch. », 62 (1916), p. 32.

15. Vedi testo in W. Preger, *Die Politik d. Papstes Johan. XXII*, citato da K. Hampe, *Die Abfassung der « Monarchia » in Dantes letzten Lebensjahren*, in « Deut. Dante-Jahrb. », 17 (1935), p. 70.

II. *Problemi dottrinali del* Monarchia.

Essendo il *Monarchia* un progetto di riforma e di ricostruzione dell'Impero, si spiega il carattere formale di impersonalità e di pacata obbiettività del dettato, il suo procedimento scientifico e sillogistico, la completa astrazione dalle persone, dai luoghi e dagli eventi, la polemica puramente dottrinale contro gli avversari dell'Impero. È difficile individuare i successivi momenti di acquisizione dei vari elementi che confluirono nella sintesi del *Monarchia*, poiché è incerta l'esatta cronologia dei testi in cui via via emergono (eccetto che per le *Epistole* politiche). L'Ercole [16] ha avanzato la tesi delle tre fasi del pensiero politico dantesco: quella del *Convivio* e dell'*Inferno* (prima del 1308), in cui la dottrina sarebbe già costituita nei suoi elementi essenziali; quella del *Purgatorio* XVI-XXXI e delle *Epistole* relative alla discesa di Enrico VII (1310), con l'acquisizione della nuova idea che la causa della decadenza della cristianità è l'usurpazione del potere imperiale da parte della Chiesa, e la negazione dell'autonomia dell'Impero (i due soli); quella del *Purgatorio* XXXII-XXXIII, *Paradiso* (primi canti), *Monarchia*, *Epistola* ai Cardinali, con la nuova intuizione che la vera causa della decadenza, a monte della condotta illegittima delle due guide, è la donazione di Costantino vista non più solo come causa della corruzione morale della Chiesa, ma come il secondo peccato originale che ha infirmato ambedue i poteri e i loro rapporti. Il Nardi [17] ha criticato tale schema di sviluppo, prospettando un'ipotetica successione tra *Convivio*, *Monarchia*, *Divina Commedia* come passaggio da una fase di misticismo di fondo (pur con qualche dubbio razionalistico) per il desiderio di sapere non soddisfatto se non in Dio, ad un'altra di accentuato razionalismo averroistico che separa filosofia (in sé perfettamente compiuta) dalla rivelazione, al finale ritorno al misticismo col superamento della ragione nella fede. Questa ipotesi nardiana è astratta e insostenibile, poiché

16. F. Ercole, *Il pensiero politico di Dante*, vol. II, Milano, 1928, pp. 271-407.

17. B. Nardi, *Tre pretese fasi nel pensiero politico di Dante*, in *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, 1967, pp. 276-310; Id., *Dante e la cultura medievale*, Bari, 1949, pp. 201-4. Anche Passerin d'Entrèves, *Dante politico e altri saggi*, Torino, 1955, p. 85, pone una crisi tra due fasi successive, quella laico-razionalistica del *Monarchia* e quella mistico-religiosa della *Commedia*, ma vedi la critica di Vinay, *Crisi tra Monarchia e Commedia?*, in « Giorn. St. d. lett. Ital. », Torino, LXXXIII (1956), p. 151.

non esiste differenza sostanziale tra il poema e il trattato, il cui razionalismo laico averroistico è pura illusione [18], in quanto anche nel *Monarchia* l'ordine politico (basato sulla filosofia) non basta a fondare perfettamente quella suprema felicità, cui l'uomo aspira, se non è collegato a qualcosa di assoluto, fuori del terrestre.

Per cogliere queste connessioni bisogna partire dai due presupposti aristotelici relativi ai fini dell'uomo e all'origine della società. Dante, partendo dal principio del finalismo degli esseri, afferma che l'uomo, essendo composto di una parte corporea-corruttibile e di una incorporea-incorruttibile, ha due fini ultimi (*duo ultima*), la felicità terrena, che consiste aristotelicamente nell'attuazione della *virtus intellectiva* mediante la conoscenza delle verità naturali attingibili dalla filosofia (*philosophica documenta*), e la felicità celeste che consiste tomisticamente nella conoscenza di Dio e delle realtà divine, conseguibile con i doni gratuiti di Dio e, dopo il peccato, con gli insegnamenti della religione e i soccorsi della grazia (*documenta spiritualia*). Il Gilson [19] sostiene che qui Dante diverge sostanzialmente da S. Tommaso, che non ha mai parlato di *duo ultima* o *duplex finis* (*ultimus*), anzi ne esclude la possibilità. Mi pare una questione nominalistica, poiché sia per Dante che per S. Tommaso il fine ultimo pieno e definitivo è quello trascendente, il quale però non annulla quello naturale, distinto e autonomo (pur essendo *quodammodo* subordinato al primo), perché il soggetto depositario dei fini è sempre lo stesso uomo. Il Nardi [20] invece esagera l'antitesi poiché, mentre per il Dante razionalista averroista il fine naturale è perfettamente raggiungibile in questa vita attraverso la *civilitas* (società umana) e i *documenta philosophica* in cui la ra-

18. M. BARBI, *Nuovi problemi della critica dantesca*: VI, *L'ideale politico-religioso di Dante*, in « Studi Danteschi », XXIII (1938), p. 52; F. MAZZONI, *Teoresi e prassi in Dante politico*, introduzione a D. ALIGHIERI, *Monarchia. Epistole politiche*, Torino, ERI, 1966, pp. LXXXIX-CX. Del resto anche il NARDI, *Dal Convivio alla Commedia*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1960, pp. 97-8, sa distinguere il laicismo politico di Dante da quello immanentistico o ereticale.

19. E. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris, 1939, p. 193, n. 2. Più tardi, in *La città di Dio e i suoi problemi*, Milano, 1959, p. 155, riscontra in S. Tommaso l'uso di *finis duplex*, ma lo distingue dal dantesco *fines duo*, vedendovi una diversità dottrinale riguardante la subordinazione dei fini.

20. B. NARDI, *Saggi* cit., pp. 246-55; *Dante e la cult. med.*, pp. 201 segg.; *Dal Convivio alla Commedia*, pp. 66-99 e soprattutto 92-6; *Filosofia e teologia ai tempi di Dante*, in *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, 1966, p. 59.

gione umana è già tutta spiegata (*Mon.*, III, 16, 9), indipendentemente dalla fede (Nardi ripete dal Gentile la frase che nel *Monarchia* « Virgilio non attende nessuna Beatrice »), S. Tommaso svaluta il fine naturale a favore del soprannaturale, poiché la felicità di questa vita non è perfetta, ma solo preparatoria a quella celeste, che sola acqueta il desiderio naturale dell'uomo. Insomma, Dante renderebbe la filosofia totalmente autonoma dalla fede e autosufficiente, per cui il *Monarchia* sarebbe il « primo atto di ribellione alla trascendenza scolastica » [21]. L'esagerazione di tale posizione è messa in risalto da altri critici [22], che arrivano ad un giudizio più equilibrato, evidenziando come anche l'Aquinate ammette *una beatitudo huius vitae, proportionata humanae naturae* (*S. Theol.*, I-II, 62, 1), e, d'altra parte, anche per Dante « l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può » (*Conv.*, IV, 15, 9), e la felicità è solo « perfetta quasi », per cui i due fini non sono sullo stesso piano, uno è detto ultimo relativamente alla vita mortale, l'altro ultimo in senso assoluto (non essendovi quindi divergenza, ma integrazione e compenetrazione). Resta però il fatto che Dante nel *Monarchia* afferma che l'umanità *simul sumpta* raggiunge l'attuazione completa della potenza naturale dell'intelletto passivo negli individui, la cui operazione viene rafforzata e perfezionata se unita a quella di tutti i componenti l'*humana civilitas* (ispirazione averroistica janduniana) [23].

Infatti il secondo presupposto aristotelico da cui parte Dante è la limitatezza e insufficienza dell'individuo e la necessità della società come mezzo per raggiungere la *beatitudo huius vitae*. Dalla tendenza sociale sorgono la famiglia, la vicinia, la città-stato che per Aristotele è comunità perfetta, mentre S. Tommaso

21. G. GENTILE, *Dante nella storia del pensiero politico italiano*, in *Studi su Dante*, Firenze, Sansoni, 1965, p. 50.

22. M. BARBI, *Nuovi problemi* cit., in « Studi Dant. », XXXII (1938), pp. 52, 67-71; *Impero e Chiesa*, in « Studi Dant. » XXVI (1942), pp. 11, 32; F. ERCOLE, *Il pensiero politico*, II, pp. 212, 226-9; G. VINAY nel commento a D. ALIGHIERI, *Monarchia*, Firenze, Sansoni, 1950, p. 281 e *Interpretazione della Monarchia di Dante*, Lectura Dantis Scaligera, Firenze, 1962, pp. 48-51, 55-9, 70-5; M. MACCARRONE, *Il terzo libro* cit., pp. 114-5; G. DI GIANNATALE, *Il problema della felicità in Dante*, in « Rivista Rosminiana », 1980, pp. 24-8.

23. Illustra con grande finezza questo punto E. G. PARODI, *Del concetto dell'Impero in Dante e del suo averroismo*, in « Bull. Soc. Dant. Ital. », XXVI (1919), pp. 134-7. Cfr. anche E. WILLIAMSON, *De beatitudine huius vitae*, in « Annual Report of the Dante Society », 76 (1958), pp. 65 segg.

l'integra col regno e Dante con la monarchia, come unione di tutti i regni (quindi di tutta l'umanità) sotto il reggimento di un solo principe, quale garante delle condizioni di pace, giustizia e libertà, necessarie perché il genere umano possa raggiungere il suo fine proprio, che è *actuare semper totam potentiam intellectus possibilis* (*Mon.*, I, 4). Non si può certo scorgere in questa idea la dottrina averroistica di un unico intelletto possibile per tutto il genere umano. Dante vuol solo dar forza al suo concetto di unità del genere umano (come *unitas ordinis* richiedente un monarca), pensandola in analogia all'unico intelletto possibile di Averroè. Dante non parla come metafisico, ma come riformatore politico e sociale. Giustamente il Gilson [24] afferma che Dante è il primo a concepire e giustificare filosoficamente l'ideale di un ordinamento temporale universale del genere umano (*universalis civilitas humani generis*), quasi un calco laicizzato della nozione religiosa di *Ecclesia*, in cui il monarca gioca il ruolo ministeriale (analogo a quello del Papa) di condurre gli uomini al loro fine ultimo naturale. Il concetto è certo diverso da quello della medievale « cristianità » unita dalla fede, in cui l'Imperatore è interno alla Chiesa e suo *advocatus*, ove il fondamento dell'Impero è ricavato dall'unità del corpo della Chiesa, mentre per Dante è fondato sull'unità di tutti gli uomini nella ragione, nel *ius humanum* e nell'identico fine naturale.

La discussione verte sul problema della naturalità di tale Impero, in quanto Dante afferma che esso è *remedium contra infirmitatem peccati* (*Mon.*, III, 4, 14), il che sembra contrastare con la tesi della sua origine naturale. Per la naturalità si sono espressi il Parodi e il Barbi [25], considerando la frase del *remedium* come inserita incidentalmente in una dimostrazione relativa ad altro argomento, e sulla base del fatto che tutti i reggimenti dalla *civitas* all'*imperium* sono detti *remedia peccati* per i loro aspetti coercitivi di forza e di pena, di cui l'uomo non avrebbe avuto bisogno nello stato d'innocenza. Quindi lo Stato (e l'Impero) è naturale, purché si sottintenda « secondo la natura corrotta », e in tale concetto si concilierebbero la posizione aristotelico-tomistica e quella agostiniana. Per la non-naturalità del-

24. E. Gilson, *Dante* cit., pp. 165, 180.
25. E. G. Parodi, *Del concetto* cit., pp. 116, 142-3; M. Barbi, *L'ideale politico-religioso di Dante* cit., pp. 54 segg.

l'Impero si è pronunciato invece l'Ercole [26], per il quale, mentre *domus*, *civitas* e *regnum* (cioè l'*humana civilitas*) sono d'origine naturale, l'*imperium* è d'origine divina, come la Chiesa, per sanare le conseguenze indirette del peccato, lo scatenamento delle passioni irrazionali che impediscono il retto funzionamento delle precedenti società. Il Nardi [27] critica l'Ercole per l'identificazione della *humana civilitas* con le sue forme concrete politicamente organizzate, mentre per Dante indicherebbe la felice società ideale stoico-patristica antecedente al peccato, società anarchica di liberi ed uguali, retti dal diritto naturale, senza leggi coercitive, nella fruizione di tutti i beni materiali e spirituali. Avendo il peccato corrotto gli uomini nel corpo e nell'anima (cupidigia), si resero necessarie le varie forme di organizzazioni politiche gerarchiche e repressive sempre più articolate dalla *civitas* fino all'Impero, per guidare gli uomini. Quello Stato, che per Agostino sorge dalla *libido dominandi* ed è quindi conseguenza del peccato, diventa per Dante un *remedium peccati*, reso necessario dall'imperfezione della natura umana. Come si vede, per il Nardi Dante sosterrebbe una naturalità relativa, non assoluta, dell'Impero, in quanto esso è sì la conclusione ultima del *conatus socialis* dell'uomo ai fini della *beatitudo*, ma nello stesso tempo è dipendente sia dal peccato che dalla provvidenziale finalizzazione storica di preparazione alla venuta del secondo redentore (Cristo-Chiesa), per cui Impero e Chiesa sono entrambi *remedia* su due piani diversi e tuttavia convergenti nel garantire la consecuzione dei fini umani. Le due posizioni si avvicinano nel giudizio equilibrato del Solmi [28], che vede sintetizzata in Dante l'idea aristotelica e quella patristica. Il Maccarrone [29] invece rileva una discordanza in quanto nel I libro Dante seguirebbe l'astratta dottrina razionale aristotelico-tomistica della naturalità dello Stato (affermatasi nel sec. XIII), mentre nel III libro accoglierebbe la concezione gelasiana dei *duo regimina*, considerati in blocco, nell'attuale

26. F. ERCOLE, *Il pensiero politico* cit., vol. I, pp. 31, 33-4; vol. II, pp. 136, 140, 145, n. 2, 157-8, 160.

27. B. NARDI, *Saggi* cit., pp. 214 segg., 228-9, 242-3, n. 64; *Dal Convivio alla Commedia*, pp. 192-3; Commento a D. ALIGHIERI, *Monarchia*, in *Opere minori*, tomo II, Ricciardi, Milano-Napoli, 1979, p. 452, nota.

28. A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante. Studi storici*, Firenze, 1922, pp. 24-5, 27; *Stato e Chiesa nel pensiero di Dante*, in *Studi su Dante*, Regia Deputaz. di storia patria, Firenze, 1922, pp. 10-9.

29. M. MACCARRONE, *Il terzo libro* cit., pp. 40, 42. Anche il VINAY (commento p. 219) distingue il libro I (naturalità) dal III (non-naturalità).

ordine storico provvidenziale dell'Incarnazione, come *remedia*, prescindendo dal problema dell'origine.

Per adempiere la funzione di supremo arbitro temporale tendente ad instaurare la pace, la giustizia e la libertà ai fini della felicità, l'Impero deve possedere *de iure* una sovranità universale su tutti gli uomini, su tutti i territori imperiali (*Mon.*, I, 11, 12), anzi su tutti i popoli della terra (ha per confine l'Oceano), esercitando una vera e propria giurisdizione su tutti gli altri principi. Tale sovranità comporta un potere legislativo (dà la legge generale del governo: *Mon.*, I, 14, 7), esecutivo (I, 13, 7; è *executor iustitiae* tra i popoli: II, 11, 1) e giudiziario (dirime *cuncta litigia*: I, 10, 5). Dante pensa conciliabile questa giurisdizione universale con l'esistenza di formazioni politiche minori (regni, signorie, comuni), cui non può riconoscere un'assoluta indipendenza dall'Impero (che così avrebbe solo più un'autorità morale, con la conseguenza del frazionamento), ma solo una sovranità limitata, in quanto nel perseguire i fini proprii di ogni popolo devono subordinarli alla legge e al fine generale della monarchia. Dante così pensa un diritto generale umano e una coordinazione internazionale tra i vari stati come unico sistema in cui la forza centrifuga e frazionaria dei nazionalismi e delle autonomie cittadine si concili armonicamente con la medievale *reductio ad unum* in campo politico.

Dante storicizza questo sistema nell'Impero Romano e nel suo *ius* identificato con il *ius naturale*, ambedue ancora vivi nel ME. L'unico che ha diritto alla monarchia universale è l'Imperatore romano, perché il popolo romano fu predestinato da Dio al governo universale per la sua eccellenza in nobiltà, valore, giustizia e per l'effettivo dominio conseguito (vedi tutto il l. II). Legittimo successore fu prima l'Imperatore d'Oriente, poi, per effetto della *translatio*, Carlo Magno e i sovrani del Sacro Romano Impero fino ad Enrico VII di Lussemburgo, che aveva percorso tutto l'*iter* giuridico dell'ascesa al trono[30]. La sede naturale dell'Impero dev'essere Roma, di cui Dante piange la miseranda condizione e che vuol restituire all'Imperatore, sottraendola alla

30. Dante fu accusato da una parte di essere fautore del dominio tedesco in Italia (mentre Dante è cosmopolita, e il suo Impero non è né tedesco né italiano), dall'altra fu lodato per essere precursore dell'unità d'Italia sulla base della falsa equivalenza di *rex Romanorum* e re degli italiani. Cfr. P. G. Ricci, *Dante e l'Impero di Roma*, in *Dante e Roma*, Firenze, 1965, p. 148, n. 52.

rivendicazione del Papa, cui non riconosce alcun potere temporale, ritenendo giuridicamente invalida la donazione di Costantino, nefasta all'Impero (perché ne lacerò l'indivisibile unità, la veste inconsutile: *Mon.*, III, 10, 4 segg.) e alla Chiesa (perché ne distrusse la forma che è la povertà evangelica: III, 14) [31].

Questo cenno c'introduce all'ultimo grande tema del *Monarchia,* il rapporto tra Impero e Chiesa. La pubblicistica del tempo, e anche Dante, faceva derivare l'Impero, come la Chiesa, da Dio, ma la divergenza sorgeva quando si voleva precisare se derivasse da Dio direttamente, oppure attraverso la mediazione determinante del Pontefice, comportando la prima soluzione l'autonomia dell'Impero, la seconda la sua subordinazione alla Chiesa. Dante difende la prima soluzione sulla base della distinzione delle due felicità, di cui sviluppa le implicazioni politiche, in quanto dall'autonomia del fine naturale di fronte a quello soprannaturale egli deduce direttamente l'autonomia e l'indipendenza del potere civile di fronte a quello ecclesiastico, contrariamente a S. Tommaso che dalla gerarchizzazione e subordinazione del fine terreno al celeste ricavava la subordinazione dell'Impero al Papa, comportante una *potestas* (diretta o indiretta) del Papa *in temporalibus*. Tutto il l. III del trattato è una confutazione degli argomenti portati a sostegno di questa teoria teocratica (da Pontefici, teologi, decretalisti). Ma la difficoltà della posizione di Dante nasce dal fatto che egli afferma contemporaneamente una certa sottomissione dell'Imperatore al Papa, sia nel senso che riceve da lui un qualche influsso benefico (la *lux gratiae* propiziata dalla *benedictio* papale: *Mon.*, III, 4, 20) che rafforza e rende più efficace la sua *operatio* (mentre l'*esse* e l'*auctoritas* del potere imperiale sono pienamente indipendenti), sia nel senso che l'Imperatore soggiace *in aliquo* al Pontefice, per il fatto che la felicità terrena è *quodammodo* ordinata alla felicità

31. Il progetto dantesco della *reformatio generalis* investe anche la Chiesa che deve abbandonare le vie della mondanizzazione (ricchezze e potere) e ritornare ai suoi compiti spirituali primari, secondo le istanze di povertà, purezza e umiltà proprie dei movimenti ortodossi ed ereticali dei secc. XII e XIII ispirantisi al modello di Cristo (francescani) o all'età dello Spirito (gioachimiti). Sul profetismo escatologico e le voci di denuncia nel ME in rapporto con Dante, oltre gli autori di nota 4, cfr. R. MANSELLI, *A proposito del cristianesimo di Dante*: *Gioachino da Fiore, gioachimismo, spiritualismo francescano*, in *Studi in onore di N. Sapegno*, vol. II, Roma, 1975, pp. 163-92 e la voce « Profetismo » in *Enciclopedia Dantesca*, vol. IV, Roma, 1973, pp. 694-9; N. MINEO, *Profetismo e apocalittica in Dante*, Catania, Fac. Lett. e Fil., 1968.

immortale, per cui Cesare deve riverenza a Pietro, come il figlio al padre. Lo sforzo degli interpreti tende a conciliare le due tesi chiaramente delineate. Il Kelsen [32] parla di inconciliabilità perché le tesi sarebbero contraddittorie, e accusa Dante di essere un pensatore incoerente. Il Nardi [33] cerca di sminuire l'importanza della conclusione del *Mon.*, III, 15, 17-18, considerandola un'aggiunta posteriore, frutto di un tardivo pentimento di Dante per essersi spinto oltre la linea dell'ortodossia, verso un laicismo tinto di razionalismo averroistico e naturalismo pelagiano, pentimento che spiegherà poi il sorgere della *Commedia*, dove non c'è più traccia dei *duo ultima*, anche se è mantenuta l'indipendenza dell'Impero (« due soli »), che trova un nuovo fondamento nell'incapacità del Papa al possesso e al dominio. Anche il Gilson [34] cerca di restringere la portata della conclusione dantesca, sostenendo che l'Imperatore è soggetto al Papa in quanto cristiano e non in quanto Imperatore, che resta autonomo nella sua sfera temporale, onde l'influenza papale consisterebbe in una benedizione propiziatrice di grazia; lo storico francese si richiama al principio tomistico *gratia non destruit sed perficit naturam*, dal quale, mentre S. Tommaso ricava la subordinazione gerarchica delle autorità, Dante ricava in modo originale la loro coordinazione, rimanendo sempre nello schema del cristianesimo medievale. Il Maccarrone [35], attraverso un'analisi dei termini *in aliquo* e *quodammodo* confrontati con testi di altri autori, sembra interpretare la tesi dantesca nel senso della potestà indiretta nel temporale, che riconosce al Papa il diritto di intervento nella sfera politica, in forza della superiorità del fine spirituale e della *ratio*

32. H. KELSEN, *La teoria dello stato in Dante*, Bologna, 1974 (Lipsia, 1905), pp. 139-42, seguito dal VOSSLER, *Die göttliche Komoedie*, vol. I, parte II, Heidelberg, 1907, p. 430 e dal KERN, *Humana civilitas, Staat, Kirche und Kultur. Eine Dante-Untersuchung*, Leipzig, 1913, pp. 35, 47-8 e confutato dal SOLMI, *Il pens. pol.* cit., pp. 146 segg. e dal PARODI, in « Bull. Soc. Dant. It. », XV (1908), pp. 15-6 e 29, n. 1.

33. B. NARDI, *Saggi*, cit., pp. 248-55; *Dal Convivio alla Commedia* cit., pp. 114-8; 300-13. Sulla scia di Nardi si pone anche PASSERIN D'ENTRÈVES, *Dante politico* cit., pp. 83-5, 122-3 (con lettera di Nardi), il quale accentua indebitamente il contrasto tra *Monarchia* (ottimismo razionalistico per l'attuabilità politica del fine terreno) e *Commedia* (pessimismo religioso perché il fine è raggiungibile solo con la Chiesa rinnovata).

34. E. GILSON, *Dante* cit., pp. 185-90, 193-9, 209-10, 219-20.

35. M. MACCARRONE, *Il terzo libro* cit., pp. 112-42; *Papato e Impero nella Monarchia*, in « Nuove letture dantesche », VIII, Firenze, 1976, pp. 318-32; *Teologia e diritto canonico nella Mon. III*, 3, in « Riv. d. Storia d. Chiesa in Italia », V (1951), pp. 7-42.

peccati nell'operato del monarca, avvicinando così Dante al tomismo. Si può osservare però che la distinzione tra *potestas indirecta* e *directa* è concettualmente labile e praticamente ambigua, non limitandosi quella al consiglio e alla correzione, ma comportando interventi di vera sovranità temporale, che Dante esclude nel modo più rigoroso. Riflette meglio quindi il pensiero dantesco l'interpretazione di quei critici [36], secondo i quali Dante, attingendo liberamente a S. Tommaso, fa un discorso sostanzialmente diverso mirante a garantire e a mantenere intatta l'autonomia dell'ordine politico, eliminando la tomistica subordinazione gerarchica e sostituendola con la semplice coordinazione, sulla base del parallelismo tra i due fini, le due vie, le due guide, pur congiunta con una certa subordinazione reciproca nella collaborazione e nel rispetto dei relativi compiti specifici. La superiorità della Chiesa e la subordinazione del monarca si riconducono così alla pura *ratio dignitatis* derivante al Papa dal fine più alto, e le forme *in aliquo* e *quodammodo* servono appunto a restringere la sottomissione nella sfera puramente religiosa e morale, senza alterare il dualismo delle rispettive indipendenze dei poteri e senza conferire a quello superiore in dignità alcun diritto giurisdizionale sull'inferiore, che però resta legato ad una deferenza reverenziale e ad una collaborazione in vista del fine supremo che, anche per Dante, rimane quello trascendente (non esiste quindi diversità dottrinale, ma circolarità di idee tra *Monarchia* e *Commedia*, contro la tesi del Nardi) [37].

Restituito l'Impero alla sua piena autonomia, emerge chiara la visione di un potere parallelo a quello della Chiesa e avente gli stessi caratteri: l'origine divina, l'unità e l'universalità, l'assoluta indipendenza e sovranità (*cum superiorem non habeat*: *Mon.*, III, 15, 13), l'elettività del sovrano (gli elettori, come i cardinali, sono solo *denunciatores divinae providentiae*), la pienezza di potere all'atto dell'elezione, la missione divina di liberare il mondo dalle conseguenze del peccato affinché l'umanità possa raggiun-

36. M. Barbi, *Impero e Chiesa* cit., pp. 28-36; *L'ideale politico-rel.* cit., pp. 71, 75-6; E. G. Parodi, *Del concetto* cit., pp. 135 segg.; A. Solmi, *Stato e Chiesa* cit., pp. 33-48 e *Il pensiero politico di Dante*, p. 188; F. Mazzoni, *Teoresi e prassi* cit., pp. XCI-V, LXXXVIII segg.; G. Vinay, *Interpretazione* cit., pp. 74-5, il quale però cerca la conciliazione delle due vie parallele sul piano interiore e soggettivo dello spirito di Dante che aspira all'amore verso il terreno e l'umano e all'amore verso l'assoluto.

37. Cfr. F. Mazzoni, *Teoresi e prassi* cit., p. XCV; A. M. Chiavacci Leonardi, *La Monarchia di Dante alla luce della Commedia*, in « Studi medievali », Spoleto, 18 (1977), pp. 723-34 e *passim*.

gere i suoi due fini. Questo disegno di ordinamento del mondo fu considerato un'utopia, un sogno impossibile di chi aveva perso il senso della realtà che procedeva nella direzione del dissolvimento delle strutture feudali [38]. È chiaro che, essendo un progetto di riforma e di rinnovamento, il trattato si appella a princìpi ideali che muovono dai fondamentali concetti teorici già costituiti dalla tradizione storica, dalla dottrina ecclesiastica (da Papa Gelasio a S. Bernardo) e dalla scuola giuridica (così viva dalla Glossa di Irnerio ad Accursio, a Odofredo, a Guido da Suzzara e Cino da Pistoia, fino ai novatori del sec. XIV, Alberico da Rosciate e Bartolo da Sassoferrato); ma soprattutto esso si inserisce nelle concrete forme di vita politica del tempo per mettervi ordine, richiamare le autorità ai proprii limiti, far rispettare il diritto consacrato dalla tradizione romana, rintuzzare i novatori che scatenano l'anarchia, dare slancio alla forza imperiale supernazionale, mortificata dalle teorie ierocratiche e regaliste, comporre l'autonomia degli stati nell'armonia di una universale coordinazione unitaria ai fini della pace. Per questo, più giustamente altri critici [39] parlano di «realismo conservatore», che poggia sul riconoscimento effettivo del diritto vigente, nella convinzione che una rivoluzione politica nel senso delle *communitates superiorem non recognoscentes* (Bartolo) sia nefasta al buon ordinamento della società umana.

III. *Datazione del* Monarchia.

Sulla questione della composizione del *Monarchia* sono state avanzate le soluzioni più disparate, non tanto in base a precisi riferimenti testuali ad eventi storici od opere letterarie unanimemente identificabili, quanto in forza di inaccettabili criteri metodologici impostati prevalentemente su considerazioni psicologiche o su ricostruzioni ideologiche.

Ammessa come assolutamente certa l'autenticità del trattato, già negata da alcuni critici [40], la data più arretrata di com-

38. Cfr. VOSSLER, *op. cit.*, p. 477.

39. A. SOLMI, *Il pensiero politico* cit., cap. V: *Le basi realistiche del pensiero politico di Dante*, pp. 159-92; E. G. PARODI, *La Monarchia*, in *Dante, la vita, le opere, le grandi città dantesche*, Milano, 1921, p. 98 e *L'ideale politico di Dante*, in *Dante e l'Italia*, Roma, 1921, pp. 122-4, 127-8; P. G. RICCI, *Dante e l'Impero di Roma* cit., p. 145; J. GAUDET, *Dante et la politique*, Paris, 1969.

40. Cfr. A. MAAS, *Dante's Monarchie*, Hamburg, 1891, p. 56, ove si osserva che l'edizione del 1559, in una nota, attribuisce il *Monarchia* ad un

posizione è quella indicata dal Witte [41] che la fissa sul finire del Duecento, cioè prima dell'esilio di Dante, perché nel trattato non c'è nessun accenno ad esso; prima della bolla *Unam Sanctam*, poiché totalmente ignorata, pur essendo il principale documento della concezione combattuta da Dante; e prima del *Convivio*, poiché altrimenti Dante vi farebbe riferimento, non potrebbe affermare che per la prima volta tratta della monarchia, e sul valore della nobiltà non contraddirebbe il *Convivio* (IV, 3), che s'avvicina all'idea sviluppata in *Paradiso*, XVI, 1-91; senza dire che l'*ab omnibus intentata* (I, 1) contrasterebbe con il trattato di Enghelberto di Admont scritto all'epoca del *Convivio*. Il Kraus [42] fece giustizia di questi argomenti, ma intanto il Grauert [43] precisava la data al 1300-1302 in base a due motivi: *a*. perché allora si fecero più vivi i contrasti sui diritti dell'Impero attorno al problema della conferma papale dell'imperatore Alberto d'Austria, rifiutata dalla Curia (il *simulando iustitiam, executorem iustitiae non admittunt* di *Monarchia*, II, 10, 2 si rife-

certo Dante di epoca rinascimentale, familiare di Angelo Poliziano. Tale tesi, seguita anche dal Dr. Prompt, *Les oeuvres latines apocryphes de Dante*, Venise, 1894, fu subito combattuta da F. S. Wegele, *War der Dichter der Göttlichen Komödie der Verfasser der Schrift « De Monarchia »?*, in « Deut. Zeitschr. f. Geschichtswiss., VI (1892), pp. 68, 87 e da C. Cipolla, *Il trattato « De monarchia » di Dante Alighieri e l'opuscolo « De pot. regia et papali » di Giovanni di Parigi*, in « Mem. Reg. Acc. Sc. », Torino, s. II, t. XLII (1892), p. 6, seguiti dai critici posteriori, opponendo tutti le testimonianze delle *Cronache* di G. Villani, della *Vita di Dante* del Boccaccio, del *Commento* di Pietro di Dante, della confutazione di Fra Guido Vernani di Rimini, *De reprobatione Monarchiae compositae a Dante* (1327-34) e della valutazione giuridica di Bartolo di Sassoferrato († 1357).

41. K. Witte, *Dante-Forschungen*, I, Jena, 1869, pp. 79-86. Anche Isidoro del Lungo, *Da Bonifacio VIII ad Enrico VII*, Milano, 1899, p. 176, fissa la data negli ultimi anni della vita di Dante a Firenze, prima dell'ambasciata a Papa Bonifacio, e in *Dal secolo e dal poema di Dante*, Bologna, 1898, p. 315, la precisa nel 1300. P. Villari, *Il « De Monarchia » di Dante Alighieri*, in « Nuova Antologia », febbr. 1911, p. 335, sostiene la composizione in due tempi: libro I e II prima dell'esilio, libro III durante la venuta di Enrico VII.

42. F. X. Kraus, *Dante, sein Leben, sein Werk, seine Verhältnisse zur Kunst und zur Politik*, Berlin, 1897, pp. 275 segg.

43. A. Grauert, *Zur Dante-Forschung*, in « Hist. Jahrbuch », München, XVI (1895), pp. 538 segg. e *Dante und die Idee des Weltfriedens*, München, 1909, pp. 5-42, seguito dal Rostagno, in « Bull. Soc. Dant. Ital. », 1897-98, pp. 184-92. Anche lo Steiner, *Per la data del De Monarchia*, Novara, 1902, indica gli anni 1300-1303, mentre il J. Kocken, *Ter Dateering van Dante's Monarchia*, Nijmegen, 1927, precisa il 1301, anno del *De potestate pape* di Enrico da Cremona, causa occasionale del trattato. Il Turri, *Dante*, Firenze, 1921, p. 153, afferma che l'opera fu pensata, anche se non scritta, all'epoca di Bonifacio VIII, ma fu divulgata all'epoca di Enrico VII.

rirebbe alla dichiarazione di Bonifacio VIII del 15 marzo 1300 che l'Impero era vacante per la mancata conferma papale); *b.* perché il *Monarchia* si riferirebbe polemicamente all'*Unam Sanctam* (e al trattato *De iurisdictione Imperatoris et Imperii* scritto proprio allora dal generale degli Agostiniani muoventesi nella sfera dottrinale del *De ecclesiastica potestate* di Egidio Colonna, probabile redattore della bolla) con la sua teoria della potestà diretta del Papa nelle cose terrene, dell'origine del potere imperiale da quello papale attraverso la conferma e l'incoronazione. Anche il Cipolla [44] si rapporta alla stessa data del Grauert o di poco posteriore, cioè all'epoca della lotta tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, e ritiene che il *Monarchia* sia essenzialmente diretto contro il guelfismo francese e i giuristi regalisti che, per sotrarre la Francia all'Impero (e al Papa suo rappresentante), oltre negarne la necessità, e affermarne l'origine violenta, lo limitavano alla Germania e all'Italia, o addirittura lo dichiaravano perento per effetto di prescrizione. Ma si può osservare che quella situazione storica e polemica, cui corrisponderebbe il *Monarchia*, si ripeterà ancora in seguito, con più piena corrispondenza tra i vari elementi di fatto e dottrinali, anche se in ogni caso tale base è troppo fragile per fondare un dato cronologico, mancando un rapporto di stretta necessità tra le indicazioni del trattato e i dati esterni cui si vuol fare riferimento.

Essendo stato dimostrato con buone ragioni che il *Monarchia* dev'essere posteriore al *Convivio*, di cui riprende le idee fondamentali nei l. I e II, completandole con le meditazioni sui rapporti tra Impero e Papato, per cui esso rappresenterebbe una fase più matura di pensiero, espresso anche in una forma dimostrativa più organica e rigorosa [45], non restava che il periodo posteriore al *Convivio* (1306-1308) per una possibile datazione. E infatti il Nardi [46] ritiene che, pur essendo il pensiero politico-filosofico

44. C. Cipolla, *Il trattato* cit., ora in *Studi Danteschi*, Verona, 1921, pp. 181 segg.

45. Cfr. F. X. Kraus, *Dante* cit., pp. 175 segg.; F. Tocco *Polemiche dantesche*, in « Rivista d'Italia », IV (1901), pp. 417-40; B. Nardi, *Saggi* cit., p. 302, n. 72.

46. B. Nardi, *Saggi* cit., pp. 267-75, 297-310; *Dal Conv.* cit., pp. 121-6, 176-8, 224, 239. Il Gilson, recensendo quest'ultimo libro nardiano in « Giorn. Stor. d. Lett. Ital. », Torino, CXXXVIII (1961), pp. 562-73, accoglie la data del 1306. La data e l'impostazione nardiane sono ancora seguite, pur con qualche variante, da R. Montano, *La Monarchia e il pensiero politico di Dante*, in *Suggerimenti per una lettura di Dante*, Napoli, 1956, pp. 191-212, che indica il periodo antecedente il 1310, prima della conversione religiosa;

del *Monarchia* maturato dopo la lotta di Bonifacio VIII contro Firenze (processo di Lapo Saltarelli) e contro Filippo il Bello, che provocò le lettere e la Bolla papali di contenuto teocratico, la stesura « tutta di getto » del trattato sarebbe posteriore al *Convivio*, interrotto appositamente, e anteriore alla *Commedia*, quindi fra il 1307-1308, durante la vacanza dell'Impero, in un periodo di calma dottrinale e politica, che spiega l'assenza di allusioni storiche determinate (*Purg.*) e di toni concitati (*Epist.*). Il motivo fondamentale di questa collocazione è ideologico, in quanto il *Monarchia* rappresenterebbe l'intermedia fase razionalistico-averroistica, dominata dall'affermazione della piena autonomia del fine naturale dal soprannaturale e quindi dell'indipendenza dell'Impero dal Papato, mentre nella *Commedia* ritornerebbe la subordinazione medievale della ragione e della filosofia (Virgilio) alla fede e alla teologia (Beatrice). Giustamente alcuni critici [47] sottolineano la debolezza del metodo di basare la datazione su una discutibile ed immaginaria ricostruzione dottrinale del pensiero dantesco.

Procedendo negli spostamenti cronologici, un'altra opinione, ancora dominante, collega la composizione con la venuta di Enrico VII in Italia (giugno 1312) per riportarla sotto la giurisdizione imperiale e per ricevere l'incoronazione a Roma, dapprima favorito da Clemente V, ma poi violentemente ostacolato fino alla morte (agosto 1313). Questa tesi si basa su un generico passo del Boccaccio [48], che alcuni svalutano [49], mentre altri lo considerano decisivo, e cercano di appoggiare la tesi con i più svariati argo-

da A. Vallone, *Dante*, Milano, 1971, pp. 223-4 e *Il pensiero politico sociale di Dante e una possibile datazione della Monarchia*, in « Annali della Fac. Magist. di Bari », VII (1968), pp. 181-256; dalla E. Mongiello, *Sulla datazione del « Monarchia » di Dante*, in « Le parole e le idee », XI (1969), pp. 290-324; da O. Capitani, *« Monarchia ». Il pensiero politico*, in « Cultura e Scuola », XIII-XIV (1965), pp. 722-38; dalla A. M. Chiavacci Leonardi, *La Monarchia di Dante alla luce della Comm.* cit., appendice: *Nota sulla cronologia del Trattato*, pp. 181-3.

47. Cfr. F. Ercole, *Il pensiero politico* cit., II, pp. 394-5; P. G. Ricci, *Monarchia*, in « Città di vita », III (1965), pp. 383-4 e voce « Monarchia », in *Enciclopedia dantesca*, vol. III, Roma, 1971, p. 1001.

48. G. Boccaccio, *Della origine, vita, costumi e studi di Dante Alighieri*, ed. Passerini, Firenze, 1917, p. 58: « Compose ancora questo egregio autore nella venuta di Arrigo VII imperadore un libro in latina prosa, il cui titolo è Monarchia », anche se questo divenne « molto famoso » solo durante la lotta tra il Papa e Lodovico il Bavaro, mentre prima era « appena saputo ».

49. Cfr. N. Zingarelli, *La vita, i tempi e le opere di Dante*, Milano, 1931, p. 634 (« non va presa alla lettera »); Scheffer-Boichorst, *Aus Dantes Verbannung*, 1882, pp. 120-1 (« è solo una congettura senza valore »).

menti: chi scorge nel l. II (ove erroneamente vede espresso il principio democratico) il riflesso dell'invito del popolo romano ad Enrico VII a ricevere l'autorità a Roma dalle mani del popolo [50]; chi connette il « pratico intento » del *Monarchia* (I, 3: *ad operationem ordinatur*) con il sostegno all'impresa di Enrico VII [51]; chi precisa tale sostegno nella dimostrazione dantesca del buon diritto dell'Impero Romano al dominio temporale, per destinazione della Provvidenza [52]; chi trova nell'annullamento, da parte di Clemente V, della sentenza pronunciata dal tribunale imperiale contro re Roberto di Napoli la circostanza più opportuna per Dante per dimostrare la sua tesi [53]; chi riferisce le parole *zelo solo matris Ecclesiae, zelo fortasse clavium* (*Mon.*, III, 3, 7) a Clemente V, guardato con fiducia e rispetto prima che le bolle *Romani Principes* e *Pastoralis cura* ne dimostrassero la malafede [54]; chi vede una concordanza contenutistica e quindi cronologica tra il *Monarchia* e le *Epistole* politiche scritte tra il 1310-1311, e considera riferentesi ad Enrico VII la lamentata sollevazione di prìncipi e popoli contro l'« Unto » (*Mon.*, II, 1, 3) [55]; chi pone un confronto, in verità molto discutibile, tra *Monarchia*, II, 9 e I, 12, con i canti XXI-XXXI del *Purgatorio* [56]; chi invece sot-

50. R. Davidsohn, *Geschichte von Florenz*, vol. III, 1912, pp. 538 segg.

51. A. D'Ancona, *Il « De Monarchia »*, in *Le opere minori di Dante*, Lectura Dantis, Firenze, 1906, p. 218.

52. G. Vallese, *Dal Monarchia al Paradiso*, in « Le parole e le idee », VIII (1966), 1-2, 29-30, pp. 3-6, ora in *Studi da Dante ad Erasmo*, Napoli, 1970, pp. 147-53.

53. F. Tocco, *Polemiche dantesche* cit., pp. 417-40 e « Bull. Soc. Dant. Ital. », VIII (1901), p. 240, XIII (1906), p. 100.

54. C. T. Davis, *Dante and the idea of Rome*, London, 1957, appendice II: « Clement V and the date of *Monarchia* », p. 265.

55. E. G. Parodi, *Poesia e storia nella Divina Commedia*, Napoli, 1921, pp. 417-40; Id., *Del concetto dell'Impero* cit., p. 123; Id., *La Monarchia* cit., pp. 90, 100, n. 2. La data indicata dal Parodi (1309-10) è ripetuta dalla Chiavacci Leonardi, *op. cit.*, p. 182, la motivazione dal Vinay (nell'introduzione al *Commento*, pp. xxxvi-vii), per il quale una sola volta, con Enrico VII, c'è stata, durante la vita di Dante, quella generale sollevazione degli animi e vasta lega di prìncipi contro l'Imperatore, cui allude il *Monarchia*, la cui data però viene spostata al 1312-13, come era già indicata dal Vianello, *Il trattato della Monarchia di Dante Alighieri*, Genova, 1921, p. 51 e dal Barbi, *Dante, vita, opere e fortuna*, Firenze, 1933, p. 65. Sposta la data al 1313 C. Foligno, *The date of the Monarchia*, in *Dante Essays in Commemoration*, London, 1921, p. 150, mentre la portano a dopo la nomina di Roberto a vicario papale d'Italia (marzo 1314) L. Pietrobono, *Intorno alla data delle opere minori*, in « Giorn. Dant. », ns. XII (1941), p. 65 e U. Cosmo, *La vita di Dante*, Bari, 1930, p. 231.

56. P. Renucci, *Dante disciple et juge du monde greco-latin*, Paris, 1954, pp. 112-4, fissa la data 1310-2.

tolinea come il *Monarchia* presupponga la conoscenza di scritti antiimperialisti relativi alla lotta tra Enrico e Roberto, come la lettera di re Roberto agli ambasciatori ad Avignone (agosto 1312) e la polemica contro la sentenza di deposizione e confisca pronunciata dal tribunale imperiale di Enrico VII (aprile 1313) [57]; chi vede una coincidenza sostanziale delle idee imperiali di Dante con quelle di Enrico VII, espresse nei vari documenti emanati dal 1309 al 1313, in cui si rigetta la teoria ierocratica, si rivendica l'origine da Dio e l'autonomia dell'Impero, pur nel rispetto del Papa [58]. Accogliendo molti di questi motivi, l'Ercole [59] è convinto che la composizione vada attribuita ad uno degli anni immediatamente posteriori alla morte di Enrico VII, quando era crollata la fede in lui (quindi l'« Unto » non è Enrico), ma non nell'Impero e nel Veltro futuro, quando gli sdegni e i furori si erano placati, e Dante si poteva rassegnare a tacere, aspettando il soccorso del Salvatore (II, 9, 1-2), probabilmente negli anni tra il 1314 e il 1317 al più tardi, quando compose gli ultimi canti del *Purgatorio* e i primi del *Paradiso*, che presentano spunti e motivi caratteristici comuni al *Monarchia*, come il concetto che la donazione di Costantino ha infirmato la Chiesa e l'Impero, simboleggiato nell'albero dispogliato dall'aquila, come la corrispondenza nel definire la libertà (*Par.*, V, 19 segg. e *Mon.*, I, 12, 6, anche se l'Ercole crede l'autocitazione una glossa), come l'atteggiamento svalutativo verso le decretali. Ma anche questa datazione all'epoca di Enrico VII ha incontrato varie obiezioni [60]; contro di

57. L. CHIAPPELLI, *Sull'età* cit., p. 251. Questo motivo è ritenuto decisivo dal SOLMI, *Il pensiero politico* cit., pp. 180, 182, che indica la data tra il 1312-14, ed è sottolineato anche da A. DE ANGELIS, *Il concetto dell'Imperium e la comunità soprannazionale in Dante*, Milano, 1965, pp. 87, 97.

58. Cfr. F. SCHNEIDER, *Die Entstehungszeit der Monarchia Dantes*, Leipzig, 1922 e *Kaiser Heinrich VII*, fasc. 3, Greiz, 1928, p. 311, che fissa la data nella seconda metà del 1313 o sul principio del 1314; M. MACCARRONE, *Il terzo libro* cit., pp. 139-40, n. 1, il quale dichiara impossibile fissare la data precisa entro i limiti del 1312-13, cui risalgono gli scritti anti-ierocratici.

59. Cfr. F. ERCOLE, *Il pensiero politico* cit., II, pp. 393-407.

60. Cfr. B. NARDI, *Saggi* cit., p. 269, n. 126; 294-6; 301, il quale osserva che manca nel *Monarchia* ogni allusione all'inganno del Guasco ed ogni risentimento verso Clemente V, anzi Dante giustifica le pie intenzioni del papa (« zelo clavium »), mentre nella *Commedia* vi è risentimento e disgusto per l'insaziabile brama dei pastori rapaci; che vi si ignora Enrico VII e non c'è traccia d'entusiasmo per la sua venuta (così vibrante nelle *Ep.*); che le allusioni alle dottrine dei legisti angioni si possono riferire alla pubblicistica precedente; che infine con il *Monarchia* Dante avrebbe turbato i buoni rapporti iniziali tra il papa e l'imperatore. Anche lo ZIN-

essa vale soprattutto l'appunto critico che il *Monarchia*, definito scritto d'occasione, non presenta precisi riferimenti concreti a fatti e personaggi dell'epoca, su cui poter fondare una certezza cronologica.

Non restava quindi che l'ultimo periodo della vita di Dante, cui fare risalire la composizione del trattato. Assieme a molti critici[61], ritengo questa tesi la più probabile, perché confortata da vari motivi che indico in ordine di validità crescente: 1. la concordanza contenutistica e formale con le opere dell'ultimo periodo, cioè con i canti del *Paradiso* e la lettera a Cangrande; 2. lo scopo del trattato, che non è quello occasionale di inserirsi nelle lotte tra i potenti e i partiti per sostenere una corrente, ma quello teorico (che suppone il periodo di calma meditazione degli ultimi anni) della *reformatio* e *renovatio* dell'Impero nelle sue funzioni e nei suoi diritti, calpestati da tutte quelle forze di opposizione che minacciavano di distruggere l'Impero nei suoi fondamenti teorici e storici (Impero giuridicamente infondato, non universale, nocivo, oppure dipendente dal Papa), nell'esercizio operativo (vacanza prolungata ad arte da Giovanni XXII per governare l'Italia con i propri vicari), nella consistenza territoriale (progetti di divisione). Di fronte a questa minaccia mortale

GARELLI, *Dante*, p. 634, dice che Dante avrebbe compromesso, con il *Monarchia*, l'impresa di Enrico VII, se l'avesse scritta in quell'occasione.

61. Già il GIULIANI, *Opere latine*, I, Firenze, 1878, p. 216, rimandava la composizione verso gli ultimi anni. Lo SCHEFFER-BOICHORST, *Aus Dantes Verbannung*, Strassburg, 1882, pp. 103-38, fissa la data verso il 1320, mentre il KRAUS, *Dante*, p. 200, l'anticipa al 1317-18, seguito dal KERN, *Humana civilitas*, 1913, p. 7, dal SAUTER, *Dantes Monarchia*, Freiburg, 1913, pp. XII segg. (per il riaccendersi delle polemiche dopo la bolla di Giovanni XXII), dal KEMPERS, *Dantes Kaisertraum*, Breslau, 1908, p. 36 (che vede il Veltro e il *Dux* in Cangrande della Scala, attirandosi la severa critica del PARODI, in « Bull. Soc. Dant. Ital. », XVI [1909], pp. 290-1), dallo ZINGARELLI, *Dante*, pp. 683-97 (che preferisce il 1318), da K. HAMPE, *Die Abfassung der « Monarchia »* cit., pp. 58-74, che rimanda agli ultimi anni (in base alla concordanza contenutistica con le ultime opere dantesche), come anche EZIO FLORI, *Dell'idea imperiale di Dante*, Bologna, 1921, p. 175 (composizione a Ravenna), mentre P. G. RICCI, *L'ultima fase del pensiero politico di Dante*, in *Dante e la cultura veneta*, Firenze, 1966, pp. 357-61, collegando il trattato con la lotta tra Giovanni XXII e i vicari imperiali nel 1316, ne fissa la composizione nel 1317 o poco dopo. Recentemente G. DI GIANNATALE, *Per una prospettiva della « Monarchia » di Dante*, in « Aevum », n. LII (1978), pp. 218-227, pone il termine *ante quem* nel 1317-18 per la convergenza tematica e ideale tra *Mon.*, III, 10 e *Par.*, XX, 55-60 relativamente alla *donatio*. La datazione nell'anno stesso della morte del Poeta (1321) fu sostenuta da N. CHIURLO, *Questioni cronologiche intorno al De Monarchia*, in appendice a *Le idee politiche di Dante Alighieri e di Francesco Petrarca*, in « Giorn. Dantesco », XVI (1908).

Dante, sotto la protezione di Cangrande, si fa profeta di una ricostruzione ispirata al valore ideale ed eterno di un organismo politico universale, di cui offre una rigorosa formulazione filosofica e teologica che, superando le polemiche contingenti, assurge all'altezza di una dottrina politica scientificamente matura, capace di convincere in profondità; 3. i riscontri storici con gli avvenimenti degli ultimi anni: la designazione degli avversari che fanno macchinazioni contro l'« Unto » riguarda tutte le forze ostili accennate (re Roberto, Papa, città guelfe); il pregiudizio dell'Impero usurpato dai Romani viene sostenuto nel *Memoriale* di Roberto; l'animosità contro i decretalisti che cercano di restringere l'Impero (III, 3); il rifiuto del potere giurisdizionale del Papa *in temporalibus* è contro la pretesa papale di esercitare il potere attraverso i vicari durante la vacanza imperiale; la distruzione dell'Impero per la divisione di Costantino riemerge nei progetti della politica papale-angioina; l'insistenza sulla derivazione immediata dell'Impero da Dio è contro il diritto di conferma papale, opportunamente rinviata per fini di dominio; l'evidente accenno [62] alla doppia elezione di Lodovico il Bavaro e Federico II d'Austria da parte di prìncipi accecati dalla cupidigia e degradati da Dante a *denunciatores divinae providentiae* (III, 16); 4. l'inciso *sicut in Paradiso Comedie iam dixi* (I, 12, 6), che contiene un preciso riferimento al tema della libertà di *Paradiso*, V, 19 seg., la cui data di composizione diventa il termine *post quem*. Il Ricci, nell'edizione critica, ha stabilito definitivamente l'autenticità e la legittimità autografa dell'inciso con prove sicure basate sulla tradizione manoscritta, per cui cadono le critiche di quanti (dal Grauert al Nardi, al Vinay fino ai recenti postricciani Pastore Stocchi, Mineo e Mongiello) lo consideravano o continuano a considerarlo apocrifo o aggiunta posteriore. L'ipotesi dell'interpolazione di Dante in una seconda redazione non regge, poiché non è minimamente documentata, ed inoltre, nell'ipotesi della precedenza del *Monarchia* alla *Commedia*, un'aggiunta posteriore avrebbe dovuto contenere *etiam* (anche) invece di *iam* (già), in quanto Dante conosceva la situazione; né vale l'ipotesi di un'interpolazione di un terzo che parlerebbe temerariamente al posto di Dante, oppure la scappatoia di un marginale *iam dixit* di

62. Che la frase di Dante si riferisca alla doppia elezione è sentito così fortemente dal Grauert che, pur mantenendo la data di composizione del 1300-2, ipotizza che quella frase sia stata introdotta dopo la doppia elezione del 1314.

lettore anonimo, trasformato poi in *dixi* e inserito da copisti posteriori[63]). Non resta quindi che accogliere la vecchia affermazione del Kraus che «se i manoscritti contengono l'inciso, non si può dubitare neppure un istante che il *Monarchia* sia sorto negli ultimi anni di Dante, durante la stesura del *Paradiso*»[64], essendo inaccettabile il principio del Vinay[65] che neppure l'autografo sarebbe definitivo se non si dimostra che la citazione è coeva alla redazione del trattato, poiché tale principio invaliderebbe qualunque citazione. Per cui, se anche fossero insufficienti i riscontri storici ad offrire indizi certi, avendo potuto Dante valersi di molti pretesti ed occasioni maturate dal 1298 al 1320, l'inciso offre un argomento decisivo e difficilmente confutabile per fissare una data approssimativa.

IV. *Struttura del* Monarchia.

Il *Monarchia* ha la struttura di una *quaestio* scolastica, ben definita e chiara nella tripartizione delle questioni e nella serie delle prove sviluppate nelle forme rigorose della logica medievale, anche se le prove stesse non sono logicamente concatenate, ma accumulate da fonti diverse, per dare il massimo peso alla dimostrazione scientifica, che risulta infine evidente per il concentrarsi di molteplici argomenti paralleli.

Le questioni sono tre: 1. questione logico-filosofica: se la monarchia universale è necessaria al buon ordinamento del mondo (l. I); 2. questione storica: se la monarchia universale spetti di diritto al popolo romano, in quanto il suo Impero è stato voluto dalla divina Provvidenza (l. II); 3. questione teologico-politica: se l'Impero Romano medievale deriva immediatamente da Dio o attraverso l'autorità del Papa (l. III).

La soluzione positiva della prima questione è basata su dodici prove, ancorate al *principium inquisitionis directivum* che il fine universale dell'umanità è attuare tutto e sempre l'intelletto possibile individuato nei singoli uomini (I, 2, 18 segg.), il che presuppone come condizione la *pax universalis*, che solo un monarca universale può garantire. Un primo gruppo di cinque prove è di

63. Per questa critica cfr. K. HAMPE, *Die Abfassung der «Monarchia»* cit., p. 62.

64. KRAUS, *Dante* cit., p. 278.

65. G. VINAY, *Monarchia* ecc., Firenze, 1955, p. XXXVII: La composizione del Trattato.

natura estetico-analogica, in quanto vi si dimostra che in ogni livello del mondo (singolo individuo, umanità, universo, Dio, cielo) c'è un armonico ordinamento monarchico, che deve riflettersi anche nella soggezione politica dell'umanità ad un unico capo:

1. nessuna comunità può sussistere senza un unico capo che diriga i suoi componenti verso il fine comune, quindi anche l'umanità nel suo insieme ha bisogno di un unico capo (c. 5);

2. se l'ordine delle parti è in funzione dell'ordine del tutto come loro fine perfetto, i raggruppamenti parziali (famiglia, vicinia, città, regno) sono subordinati all'ordine globale dell'umanità, garantito dall'unico principe (v. 6);

3. come l'universo ubbidisce ad un unico capo che è Dio, così l'umanità, per essere in armonia con la vita cosmica, deve ubbidire ad un unico principe, onde possa raggiungere la felicità (c. 7);

4. se ogni essere è perfetto quando, compatibilmente alla sua natura, è simile a Dio uno, il genere umano è nella condizione più perfetta quando è simile a Dio, essendo massimamente unificato dal monarca (c. 8);

5. come il cielo è regolato da un unico motore (Dio) e da un unico moto (Primo Mobile), così l'umanità, figlia del cielo, deve imitare il padre, ed essere regolata da un unico motore (l'Imperatore) e da un unico movimento (la sua legge) (c. 9);

Un secondo gruppo di sei prove è di natura etico-giuridica, in quanto la monarchia vi è presentata come una necessità morale affinché l'umanità raggiunga il suo stato migliore di giustizia, libertà, pace e concordia. Le prove sono ancorate al presupposto aristotelico-tomistico che la natura non vien meno nelle cose necessarie:

1. siccome il pari non ha potere sul pari, nel caso di dissidio tra prìncipi di pari autorità, ci dev'essere un supremo giudice universale (l'Imperatore) che dirima le liti (c. 10);

2. solo il monarca può far dominare nel mondo la giustizia e il diritto, poiché la sua volontà è scevra da cupidigia ed è guidata dall'amore verso tutti gli uomini, e perché, avendo il massimo potere, può usare tutti i mezzi a quel fine (c. 11);

3. la monarchia è necessaria come garanzia della libertà dei cittadini, in quanto corregge le forme degenerate di governo che riducono gli uomini in servitù, nel senso che, subordinati

ai fini degeneri dei governanti, essi non vivono più per sé, per la propria felicità (c. 12);

4. il monarca, in quanto possiede in atto le migliori disposizioni per governare (retto giudizio, senso di giustizia, amore), costituisce un altissimo modello, capace di creare simili disposizioni negli altri prìncipi (c. 13);

5. solo il monarca può emanare leggi universali di governo riguardanti gli interessi comuni e in funzione della pace, pur lasciandone l'applicazione ai prìncipi particolari che le adattano alle esigenze locali (c. 14);

6. se la condizione perfetta degli uomini è l'unità concorde delle volontà tendenti all'unico fine, tale concordia è garantita dall'unica volontà del monarca che dirige il volere di tutti (c. 15).

L'ultima prova è di natura storica: la monarchia è necessaria perché il Figlio di Dio, per salvare gli uomini, si incarnò nel tempo della monarchia perfetta di Augusto che realizzò la pace universale (c. 16).

Nel secondo libro Dante risolve positivamente la questione se il popolo romano abbia conquistato di diritto il dominio universale, in base al principio che quanto avviene nella società umana per effetto della volontà divina avviene secondo il diritto (c. 2). Porta otto prove: le prime quattro sono ricavate dalla natura stessa dei Romani, due dal corso della storia romana e le ultime due dall'autorità della fede:

1. il dominio spettò al popolo romano perché fu il popolo più nobile tra tutti, sia per virtù propria che per quella degli antenati, a cominciare dalla nobiltà del padre Enea, dei suoi antenati e delle sue spose (c. 3);

2. il prevalere del popolo romano sugli altri è il risultato del diretto intervento di Dio coi suoi miracoli (gli ancili caduti dal cielo; le oche del Campidoglio; la grandine che fermò Annibale; la traversata del Tevere di Clelia) (c. 4);

3. se il fine del diritto è il bene comune, i Romani, proponendosi il bene comune degli uomini, raggiunsero il fine del diritto e quindi il loro governo è di diritto. Quel proposito è dimostrato dalla natura delle istituzioni politiche ispirantisi alla *pietas*, all'*æquitas*, alla pace e alla libertà dei popoli, nonché dal comportamento degli eroi romani, che, per il bene comune, sprezzarono gli agi, subirono supplizi e offrirono la vita (c. 5);

4. se i Romani furono destinati per natura al dominio universale, come attesta Virgilio, essendo nati con l'attitudine al

comando, come altri sono nati con l'attitudine a servire, essi imperano per diritto divino, quale si esprime nella natura (c. 6);

5. dopo aver distinto i vari modi con cui Dio può manifestare agli uomini la sua volontà occulta, Dante sceglie, per i suoi fini, le due modalità della prova o confronto storico (c. 7), la prima delle quali è la lotta vittoriosa dei Romani su altri popoli antagonisti per il dominio del mondo, risultato che rivela la volontà di Dio (c. 8);

6. la seconda è il duello (inteso in senso ampio, come risulta dagli esempi della lotta tra Enea e Turno, Orazi e Curiazi, Sabini e Sanniti, Fabrizio e Pirro, Scipione e Annibale), duello che rivela il giusto giudizio di Dio se è l'*ultima ratio* per risolvere un litigio, e se è intrapreso per amore della giustizia e non per odio; quindi i Romani, duellando, si conquistarono di diritto l'Impero (c. 9);

7. Cristo con la sua nascita, sottomettendosi al censimento di Augusto, sanzionò la legittimità dell'Impero romano (c. 10);

8. Cristo, subendo la condanna da Pilato, rappresentante dell'Imperatore Tiberio, riconobbe la validità della sua giurisdizione sul genere umano, che fu punito nella carne di Cristo (c. 11).

Enunciata la questione del terzo libro: se l'autorità dell'Imperatore derivi direttamente da Dio o attraverso la mediazione del Papa, e dichiarandosi deciso a difendere la verità della prima tesi, anche a costo di suscitare risentimento contro di sé (c. 1), Dante assume come principio delle sue argomentazioni l'assioma che Dio è contrario a ciò che ripugna all'intenzione della natura (c. 2). Fatta la rassegna degli avversari della sua tesi (Papa, vescovi e teologi ierocratici; capi politici antiimperialisti; decretalisti) e limitando la discussione a quelli della prima categoria (c. 3), ne confuta nove argomenti, di cui sei tratti dalla Sacra Scrittura, due dalla storia e uno dalla ragione:

1. argomento dei due luminari secondo cui, come la luna dipende dal sole, così l'Imperatore dipende dal Papa: la luna non dipende dal sole nell'*esse*, nella *virtus* e nell'*operatio*, e così neppure l'Impero dal Papa (c. 4);

2. argomento della precedenza di nascita di Levi (padre del sacerdozio) su Giuda (padre del potere temporale): la nascita non determina l'autorità (c. 5);

3. argomento della deposizione di Saul e innalzamento di Davide al trono da parte del sacerdote Samuele: Samuele agì

come nunzio specificamente delegato a quel compito, non come vicario (c. 6);

4. argomento della signoria di Cristo sullo spirituale e temporale, simboleggiati nell'incenso e oro dei Magi: Cristo come Dio ha dei poteri che il vicario non può avere (c. 7);

5. argomento del potere delle chiavi di legare e sciogliere qualunque cosa, quindi anche i decreti imperiali: il *quaecumque* si riferisce solo a ciò che ha attinenza al Regno di Dio (c. 8);

6. argomento delle due spade (due poteri) date a Pietro: l'allegoria è contraria all'intenzione di Cristo; le due spade sono le parole e le opere con cui attuare la missione affidata da Cristo (c. 9);

7. argomento della donazione dell'intero Occidente da parte di Costantino al Papa: la donazione è giuridicamente nulla, per l'incapacità dell'Imperatore ad alienare e del Papa a ricevere, stante la proibizione evangelica (c. 10);

8. argomento della traslazione dell'Impero dall'Oriente all'Occidente da parte del Papa: l'usurpazione di un diritto non crea diritto (c. 10);

9. argomento di ragione: tutti gli uomini, e quindi anche l'Imperatore, si riconducono ad un'unica misura e regola nell'ambito del genere (e questa è il Papa); Papa e Imperatore, non in quanto uomini ma in quanto autorità papale e imperiale (che sono relazioni accidentali), si riconducono alla suprema autorità di Dio, da cui provengono (c. 11).

Confutati i nove argomenti degli avversari, Dante difende la sua tesi della indipendenza dell'Imperatore dal Papa con tre prove:

1. l'Impero esisteva prima della Chiesa, e quindi il suo potere non deriva dall'autorità papale (c. 12);

2. la Chiesa non ha il potere di conferire l'autorità imperiale, non avendolo ricevuto da nessuno, anzi essendogli contestato dalla maggior parte del mondo (c. 13);

3. tale potere è contrario alla natura della Chiesa, cioè alla sua forma essenziale che è la vita di Cristo, il quale rifiutò il potere terreno (c. 14).

Sgombrato il campo attraverso la negazione del potere ecclesiastico sull'Imperatore, Dante conclude, con un ragionamento diretto e positivo, che l'Impero dipende direttamente da Dio in quanto esso è uno strumento adeguato creato da Dio stesso af-

finché l'uomo raggiunga il fine ultimo terreno: la felicità in questa vita nello sviluppo dell'intelletto attraverso i *philosophica documenta*, felicità raggiungibile solo nella pace, garantita dall'Imperatore che sconfigge la cupidigia; ma, essendo la felicità terrena in certo modo ordinata a quella eterna, alla quale guida il Pontefice, l'Imperatore deve a questi la riverenza che il figlio primogenito deve al padre (c. 15).

P. Gaia

NOTA BIBLIOGRAFICA

Manoscritti.

La conoscenza della tradizione manoscritta del *Monarchia* è andata accrescendosi dal secolo scorso ad oggi: nel 1844 il Torri conosceva sei copie, nel 1874 il Witte ne conosceva nove, nel 1921 il Rostagno era giunto a 16 e nel 1965 il Ricci ne teneva presenti 19 e ne dava un'accurata descrizione, un ordinamento critico della stirpe con la rivalutazione dell'archetipo non autografo, una bipartizione dei testi in due gruppi nettamente differenziati e una stima delle varianti, purtroppo non di tutte, per cui vari problemi rimasero irrisolti e stimolarono le osservazioni di O. CAPITANI, *Paralipomeni ad un « restauro di un luogo della Monarchia»*, in « Annali della Scuola speciale per archivisti e bibliotecari dell'Univ. di Roma », V (1965), pp. 79-82; di B. NARDI in vari art. su « L'Alighieri »: VI (1965), pp. 58 segg.; VII (1966), pp. 5 segg.; IX (1968), pp. 13 segg.; di A. PÉZARD, « *La rotta gonna* ». *Gloses et corrections aux textes mineurs de Dante*, II, Firenze, Sansoni, 1969, pp. 55-165; di G. FAVATI, *Sul testo della Monarchia di Dante*: *proposta di nuove lezioni*, in « Istituto Dantesco Europeo », n. 2 (1970), pp. 1-29. Diamo l'ordine siglato dei manoscritti:

A – Milano, Biblioteca Ambrosiana, D 119 inf.; 2ª metà sec. XV; ff. 27.

B – Tübingen, Universitätsbibliothek, lat. folio 437; metà sec. XIV; ff. 89r-94v (è noto come *codex Bini* per la nota indicativa del primo foglio: *Domini Bini de Florentia*; fu utilizzato per la prima volta dal Bertalot).

C – New-York, Pierpont Morgan Library, 401; 2ª metà sec. XIV; ff. 61r-78r.

D – Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 4683; metà sec. XIV; ff. 27ra-57rb.

E – Firenze, Biblioteca Laurenziana, Ashburnham 619; fine sec. XIV; ff. 1r-40r.

F – Lucca, Biblioteca Capitolare, Feliniano 224; metà sec. XV; ff. 219r-231r.

G – Firenze, Biblioteca Laurenziana, Ashburnham 1590; metà sec. XV; ff. 1r-36r.

H – Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum, 212; sec. XV; ff. 1r-23r.

L – Firenze, Biblioteca Laurenziana, LXXVIII 1; 2ª metà sec. XV; ff. 231r-262r.

M – Firenze, Biblioteca Nazionale, XXX 239; sec. XVI; ff. 1r-86v.

N – London, British Museum, Add. 28804; fine sec. XIV; ff. 1-49.

P – Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Palatino lat. 1729; fine sec. XIV; ff. 31r-55v.

Q – Firenze, Biblioteca Nazionale, XXX 187; sec. XVIII; ff. 16, testo interrotto a I, 14, 1.

R – Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 4775; 2ª metà sec. XV; ff. 38, interrotto a III, 10, 8, con un lacuna a 9, 7-18.

S – Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, lat. 9363; fine sec. XIV; ff. 47r-63r.

T – Milano, Biblioteca Trivulziana, 642; fine sec. XV; ff. 134r-172v.

V – Venezia, Biblioteca Marciana, 4534 (lat. XIV 204); 2ª metà sec. XIV; ff. 1r-11r.

Z – Znojmo, Archiv, III 306; inizio sec. XV; ff. 2r-31r.

Un ulteriore manoscritto, appartenente alla raccolta di Sir Thomas Philipps e venduto a Londra nel 1899 e poi scomparso malgrado una breve apparizione nel catalogo Hoepli del 1949, risulta parzialmente sfruttato dal Witte (cfr. RICCI, pp. 105-106 e F. BRAMBILLA AGENO, in « Studi Dant. », XLIII [1966], pp. 263-264, nota). Un ventesimo manoscritto è quello di Uppsala, Biblioteca Carolina Rediviva (o Universitetsbibliotek) P 133 ff. 1-63 (viene indicato con la sigla U), su cui vedi P. SHAW, *Il codice Uppsalense della « Monarchia »*, in « Studi Dant. », XLVI (1969), pp. 293-331.

Edizioni.

OPORINO, DANTIS FLORENTINI *De Monarchia libri tres*, Basileae, per Iohannem Oporinum, 1559 (è l'*editio princeps*, indicata con la sigla K, ebbe tre ristampe con poche modifiche, e fu seguita dall'edizione pseudo-ginevrina o veneziana di G. B. Pasquali nel 1740 e da quelle di Antonio Zatta, Venezia, 1757-1758 e di Pietro Gatti, Venezia, 1793).

FRATICELLI, *Opere minori di* DANTE ALIGHIERI, a cura di PIETRO FRATICELLI, vol. III: *De Monarchia libri III*, Firenze, Alle-

grini e Mazzoni, 1839; 2ª e 3ª ediz., Firenze, Barbera, 1857 e 1862 (con il volgarizzamento del Ficino). Il testo fraticelliano fu seguito da Giuseppe Molini nell'edizione di Firenze, 1841.

TORRI, *Delle prose e poesie liriche di* DANTE ALLIGHIERI, vol. III: DANTIS ALLIGHERII *De Monarchia libri III*, a cura di ALESSANDRO TORRI, Livorno, 1844 (con il volgarizzamento del Ficino).

WITTE, DANTIS ALLIGHERII *De Monarchia libri III*, codicum manuscriptorum ope emendati per CAROLUM WITTE, Vienna, Braumüller, 1874.

GIULIANI, *Le opere latine di* DANTE ALLIGHIERI, reintegrate nel testo con nuovi commenti da GIAMBATTISTA GIULIANI, I, Firenze, Le Monnier, 1878, pp. 213-442.

MOORE, *Tutte le opere di* DANTE ALIGHIERI, nuovamente rivedute nel testo dal DR. E. MOORE, Oxford, Stamperia dell'Università, 1894, pp. 339-376. Ebbe varie ristampe nel 1895, 1897, 1904, 1909 e nel 1924 con la revisione del TOYNBEE. La *Monarchia* fu ristampato a parte nel 1916 con prefazione di W. H. V. READE.

PASSERINI, *Le opere minori di* DANTE ALIGHIERI, nuovamente annotate da G. L. PASSERINI, IV, *Il trattato Della Monarchia o dell'Impero*, Firenze, Sansoni, 1912. Il testo è del Witte, ma contaminato con altre lezioni per accordarlo con l'annesso volgarizzamento del Ficino.

BERTALOT, DANTIS ALAGHERII *De Monarchia libri III*, recensuit LUDOVICUS BERTALOT, Friedrichsdorf in Monte Tauno apud Francofurtum, prostat apud editorem, 1918 (poi Ginevra, presso L. S. Olschki, 1920).

DELLA TORRE-PARODI, *Tutte le opere di* DANTE ALIGHIERI, nuovamente rivedute da A. DELLA TORRE ed E. G. PARODI, Firenze, Barbera, 1919, pp. 361-396. Segue il testo del Witte.

ROSTAGNO, *Monarchia*, a cura di ENRICO ROSTAGNO, in *Le opere di Dante*, testo critico della Società Dantesca Italiana, Firenze, Bemporad, 1921, pp. 353-412 (2ª ediz., Firenze, sede della Società, 1960, pp. 329-381). Il testo del Rostagno fu utilizzato nella edizione curata da E. BIANCHI e inserita in DANTE ALIGHIERI, *Le opere minori*, Firenze, Salani, 1930, pp. 317-679, nonché nella ediz. a cura di A. DEL MONTE e inserita in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, Milano, Rizzoli, 1960, pp. 611-743.

MEOZZI, DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*. Commento storico comparativo di ANTEO MEOZZI, Milano, Vallardi, 1938.

Ricci, Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di Pier Giorgio Ricci, vol. V di *Le opere di Dante Alighieri*, Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana, Milano, Mondadori, 1965. Questo testo critico del Ricci è alla base della nostra traduzione che si è discostata da esso su pochi punti, offrendone la giustificazione.

Traduzioni.

A. *Italiane.*

Esiste un volgarizzamento anonimo quattrocentesco, conservato in tre codici (di Firenze, Bibl. Naz., II, III, 210, del 1456; di Firenze, Bibl. Riccardiana, 1043 del 1461; di Paris, Bibl. Nationale, ital. 536 del sec. xvi), di cui possediamo ora l'edizione critica curata da P. Shaw, *Il volgarizzamento inedito della « Monarchia »*, in « Studi Danteschi », XLVII (1970), pp. 59-224.

Il volgarizzamento di Marsilio Ficino del 1467 (contenuto in vari manoscritti elencati da P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, Firenze, Olschki, 1937, pp. v-lxiv, tra cui emerge il Laurenziano XLIV 36 di mano d'Antonio Manetti) venne ristampato nelle varie edizioni dantesche e ancora di recente da F. Chiappelli in *Tutte le opere di Dante*, Milano, Mursia, 1965, pp. 789-838.

F. Perez, *Il trattato De Monarchia*. Nuova versione italiana con note, in *Studi Danteschi*, Palermo, 1898, pp. 453-556 (insicura, lacunosa, svarioni di stampa).

A. Nicastro, *Il De Monarchia di Dante*. Nuova versione con un esame esplicativo, Prato, La Tipografica, 1921 (molto difettosa).

N. Vianello, *Il trattato della Monarchia di* Dante Alighieri, Genova, Stabilimento grafico editoriale, 1921 (con ampia introduzione, sobrio commento alle citazioni, discreta).

G. B. Siragusa, *Il trattato della Monarchia*, nuovamente tradotto e annotato... con prefazione di F. Ercole, Palermo, Sandron, 1923 (insoddisfacente).

Dante Alighieri, *De Monarchia*. Testo latino e traduzione italiana a fronte, con prefazione di R. Allulli, Milano, Signorelli, 1941.

Dante alighieri, *Monarchia*. Versione col testo a fronte, introduzione e commento di A. C. Volpe, Modena, Società tipografica modenese, 1946.

Dante Alighieri, *La Monarchia*. Introduzione e versione di E. Parlanti. Presentazione di U. Masetti, Bologna, Minerva, 1949.

DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di G. VINAY, Firenze, Sansoni, 1950 (buona).

DANTE ALIGHIERI, *Tutte le opere*, Firenze, Sansoni, 1965. Il testo del RICCI e la traduz. di L. ADAMO sono a pp. 249-316.

DANTE ALIGHIERI, *Monarchia. Epistole politiche*, con introduzione di F. MAZZONI, Torino, ERI, 1966.

DANTE ALIGHIERI, *Opere Minori*, tomo II, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979. Il testo del RICCI, l'introduzione, l'amplissimo commento e la traduzione di B. NARDI, che in qualche punto si discosta dal testo, sono a pp. 240-503 (troppo letterale).

B. *Francesi*.

Oeuvres de Dante traduites par SÉBASTIEN RHÉAL, Paris, à la direction (et Moreau, Lacroix-Comon), 1843-1856.

DANTE ALIGHIERI, *De la Monarchie*. Introduction et traduction par B. LANDRY, Paris, Alcan, 1933.

DANTE, *Oeuvres complètes*. Traduction et commentaires par A. PÉZARD, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1965.

C. *Inglesi*.

DANTE ALIGHIERI, *The De Monarchia*. Translated into English and annotated, Hull, 1896 (la traduzione è di PHILIP H. WICKSTEED); fu ristampata a Londra tra i « Temple Classics » nel 1904.

The Monarchia of DANTE ALIGHIERI, edited with translation and notes by A. HENRY, Boston (Mass.), Houghton, Mifflin and Co., 1904.

DANTE, *Monarchy and three political Letters*, with an Introduction by D. NICHOLL and a note on the chronology of Dante's Political Works by C. HARDIE, London, Weidenfeld and Nicolson, 1954.

D. *Tedesche*.

DANTE ALIGHIERI, *Über die Monarchie*. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von DR. O. HUBATSCH, Berlin, Heimann's Verlag, 1872.

DANTES ALIGHIERI, *Monarchie*. Übersetzt und erklärt mit einer Einführung von DR. C. SAUTER, Freiburg i. Br., Herder, 1913.

DANTE ALIGHIERI, *Monarchie*. Ins Deutsche übertragen von W. VON DEN STEINEN, München, Beck, 1923 (ristampata da Hirt a Breslau nel 1926).

Studi critici.

F. LANZANI, *La Monarchia di Dante. Studi storici*, Milano, Patronato, 1864.

G. CARMIGNANI, *La Monarchia di Dante Alighieri. Studi storici*, Pisa, Nistri, 1865.

E. BOEHMER, *Über Dante's Monarchie*, Halle, 1866.

K. WITTE, *Dante-Forschungen*, I, Jena, 1869.

G. FR. STEDEFELD, *Über Dantes Auffassung vom Staat, von Christentum und der Kirche*, in «Deut. Dante-Jahrbuch», 3 (1871).

A. MAAS, *Dante's Monarchie*, Hamburg, 1891.

C. STEINER, *Per la data del De Monarchia*, Novara, 1892.

A. GRAUERT, *Zur Dante-Forschung*, in «Hist. Jahrb.», XVI (1895), München, pp. 530-44; XX (1899), pp. 718-62.

F. X. KRAUS, *Dante, sein Leben und sein Werk*, Berlin, 1897, pp. XII, 792.

G. VADALÀ-PAPALE, *Le leggi nella dottrina di Dante Alighieri e di Marsilio da Padova*, in *Studi Giuridici* dedicati a F. Schupfer, Torino, 1898, II, pp. 41 segg.

F. TOCCO, *Polemiche dantesche*, in «Rivista d'Italia», IV (1901), pp. 417-40.

ID., *Questioni cronologiche attorno al De Monarchia di Dante*, in «Bull. Soc. Dant. Ital.», VIII (1901), pp. 240-46 e XIII (1906), pp. 111-3.

F. D'OVIDIO, *La proprietà ecclesiastica secondo Dante e un luogo del De Monarchia*, in *Studi sulla Divina, Commedia*, Milano-Palermo, 1901.

G. LORETI, *Dante Alighieri nel suo concetto politico e sociale*, Monterubbiano, 1904.

H. KELSEN, *Die Staatslehre in Dante Alighieri*, Wien, 1905 (tr. ital. *La teoria dello Stato in Dante*, Bologna, 1974, pp. XXIX, 215).

A. CAPPA-LEGORA, *La politica di Dante e di Marsilio da Padova*, Roma-Torino, 1906.

A. D'ANCONA, *Il «De Monarchia»*, in *Le opere minori di Dante Alighieri*, Lectura Dantis, Firenze, Sansoni, 1906, pp. 225-58, e in *Scritti Danteschi*, Firenze, Sansoni, 1912, pp. 315-76.

L. CHIAPPELLI, *Dante in rapporto alle fonti del diritto e della letteratura giuridica del suo tempo*, in «Arch. Stor. Ital.», sez. 5ª, XLI (1907).

H. Kempers, *Dantes Kaisertraum*, Breslau, 1908.

M. Chiurlo, *Le idee politiche di Dante Alighieri e di Francesco Petrarca*, in « Giorn. Dant. », XVI (1908), pp. 1-4.

Id., *Sull'età del « De Monarchia »*, *ib.*, XLIII (1909), pp. 237-56.

A. Grauert, *Dante und die Idee des Weltfriedens*, Festrede, Akademie der Wissenschaft, München, 1909.

H. Finke, *Dante als Historiker*, in « Histor. Zeitschrift », CIV (1910).

P. Fedele, *Per la storia del De Monarchia*, in « Giorn. Stor. Lett. Ital. », LVI (1910), pp. 271-2.

P. Villari, *Il « De Monarchia »*, in « Nuova Antol. », CLI (1911), pp. 385-404, e in *Scritti vari*, Bologna, Zanichelli, 1912, pp. 349 segg.

M. Chiaudano, *Dante e il diritto romano*, in « Giorn. Dant. », XX (1912), pp. 46 (su cui cfr. F. Ercole, *La cultura giuridica di Dante*, in *Il pensiero politico di Dante*, II, Milano, 1928, pp. 7-37).

L. Chiappelli, *Ancora su Dante e il diritto*, in « Giorn. Dant. », XX (1912), pp. 202 segg.

Ph. H. Wicksteed, *Dante and Aquinas*, London, 1913.

F. Kern, *Humana civilitas, Staat, Kirche und Kultur. Eine Dante-Untersuchung*, Leipzig, Kohler, 1913 (su cui cfr. A. Solmi in « Bull. Soc. Dant. Ital. », XXI [1914], pp. 176 segg.).

H. Finke, *Weltimperialismus und nationale Regungen in später Mittelalter*, Freiburg, 1916.

W. H. V. Reade, *The political Theory of Dante*, in Dante, *De Monarchia*, ediz. Moore, Oxford, 1916.

E. G. Parodi, *Del concetto dell'Impero in Dante e del suo averroismo*, in « Bull. Soc. Dant. It. », XXVI (1919), pp. 105-48 (importante).

Id., *Poesia e storia nella Divina Commedia. Studi critici*, F. Perrella, Napoli, 1921, pp. 365-509.

E. Flori, *Dell'idea imperiale di Dante*, Bologna, 1921.

B. Nardi, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in « Giorn. Stor. Lett. Ital. », LXXVIII (1921), pp. 1-52, ora in *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 241-305.

S. Vento, *La filosofia politica di Dante nel De Monarchia studiata in se stessa e in relazione alla pubblicistica medievale da S. Tommaso a Marsilio da Padova*, Torino, Bocca, 1921, pp. 401

(cfr. la critica di F. Ercole, *Sulla filosofia politica di Dante*, in *Il pensiero politico di Dante*, II, Milano, 1928, pp. 231-270).

E. G. Parodi, *La Monarchia*, in AA. VV., *Dante. La vita, le opere, le grandi città dantesche*, Treves, Milano, 1921, pp. 87-100.

E. Jordan, *Dante et la théorie romaine de l'Empire*, in « Nouv. Revue hist. de droit franç. et étranger », XLV (1921), pp. 353-96 e *id.*, serie IV, a. I (1922), pp. 191-232, 333-90.

Id., *Le gibelinisme de Dante: la doctrine de la Monarchie Universelle*, in *Dante-Mélanges de critique et d'érudition française...* publiés à l'occasion du VI^e centenaire de la mort du poète, Paris, 1921, pp. 61-91.

C. Cipolla, *Studi danteschi*, Verona, 1921.

E. G. Parodi, *L'ideale politico di Dante*, in *Dante e l'Italia*, Roma, Fondazione M. Besso, 1921, pp. 75-135.

L. Picece, *La filosofia politica di Dante nel « De Monarchia »*, Napoli, 1921.

S. Scandurra, *Il « De Monarchia » di Dante Alighieri e i suoi tempi*, Acireale, 1921.

C. Foligno, *The date of the Monarchia*, in *Dante Essays in Commemoration*, London, 1921.

J. J. Rolbiecki, *The political Philosophy of Dante Alighieri*, Cath. Univ. of America, Washington, 1921.

A. Solmi, *Stato e Chiesa nel pensiero di Dante*, in « Arch. Stor. Ital. », LXXIX (1921), ristampato in *Studi su Dante*, ed. Regia Deput. Storia Patria, Firenze, 1922, pp. 9-75.

Id., *Il pensiero politico di Dante. Studi storici*, Firenze, 1922 (opera fondamentale).

E. Flori, *Tre note sull'ideale politico di Dante*, in « Giorn. Dant. », XXV (1922).

F. Schneider, *Die Entstehungszeit der Monarchia Dantes*, Leipzig, 1922.

S. Vento, *Dante e il diritto pubblico italiano. Studio critico*, Palermo, 1923

Id., *L'eresia nella Monarchia dantesca*, in « Rivista d'Italia », XXVI (1923), III, 431 segg.

G. Solari, *Il pensiero politico di Dante*, in « Riv. Stor. Ital. », XL (1923), pp. 373-455.

M. Grabmann, *Die Wege von Thomas von Aquin zu Dante*, in « Deut. Dante-Jahrbuch », 9 (1925), pp. 1-35.

Id., *Fra Remigio de' Girolami O. P., discepolo di S. Tommaso d'Aquino e maestro di Dante*, in « La Scuola Cattolica », LIII (1925), pp. 267-81, 347-68.

J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain, 1926.

F. Landogna, *« Imperium » e « regnum italicum » nel pensiero di Dante*, in « Giorn. Dant. », XXIX (1926).

J. Kocken, *Ter Dateering van Dante's Monarchia*, Nijmegen, 1927.

U. Mariani, *La posizione di Dante fra i teologi dell'imperialismo ghibellino*, in « Giorn. Dant. », XXX (1927), pp. 111-7.

F. Ercole, *Il pensiero politico di Dante*, 2 voll., Alpes, Milano, 1927-28 (opera fondamentale).

J. Balogh, *« Romanum Imperium de fonte nascitur pietatis »*, in « Deut. Dante-Jahrbuch », 10 (1928), pp. 202-5.

W. von den Steinen, *Der gedankliche Aufbau von Dantes Monarchie*, in « Deut. Dante-Jahrbuch », 10 (1928), pp. 139-54.

A. Dempf, *Sacrum Imperium*, München u. Berlin, 1929, pp. 472-94 (trad. it., Principato, Messina-Milano, 1934, pp. 421-44).

H. Hauvette, *L'Empire et la Papauté dans l'oeuvre de Dante*, in « Journal des Savants », 1931.

W. Bulst, *Zu Dantes De Monarchia I, 3* in « Hist. Vierteljahrschr. » XXXVI (1931).

H. Wieruszowski, *Der Reichsgedanke bei Dante*, in « Deut. Dante-Jahrbuch », 14 (1932), pp. 185-209.

B. H. Summer, *Dante and the « Regnum italicum »*, in « Medium Aevum », I (1932), pp. 2-23.

E. Armstrong, *Dante's Political Ideal*, nel vol. *Italians Studies*, London, 1934.

M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, in « Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften », Phil.-hist. Abt., 1934, Heft 2.

K. Hampe, *Die Abfassung der « Monarchie » in Dantes letzten Lebensjahren*, in « Deut. Dante-Jahrbuch », 17 (1935), pp. 58-74.

E. Ruffini, *Dante e il protervo decretalista innominato*, in *Scritti giuridici minori*, II, Milano, 1936.

R. Davidsohn, *Die Abfassungszeit von Dantes « Monarchie »*, in « Deut. Dante-Jahrbuch », 18 (1936).

F. Freiherr von Falkenhausen, *Dantes Staatsidee*, in « Deut. Dante-Jahrbuch », 19 (1937).

M. Barbi, *Nuovi problemi della critica dantesca*: VI, *L'ideale politico-religioso di Dante*; VII, *L'Italia nell'ideale politico di Dante*; VIII, *Impero e Chiesa*, in « Studi Danteschi », XXIII (1938); XXIV (1939); XXVI (1942), ora in *Problemi fondamentali per un nuovo commento alla Divina Commedia*, Firenze, 1956 (studi basilari).

T. Silverstein, *On the Genesis of the De Monarchia II, V*, in « Speculum », luglio 1938, pp. 326-49.

E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris, 1939, cap. III: *La philosophie dans la « Monarchie »*, pp. 163-222 (fondamentale).

R. Scholz, *Marsilius und Dante*, in « Deut. Dante-Jahrbuch », 21 (1942), pp. 159-74.

B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Bari, 1942, 1949^2.

Id., *Nel mondo di Dante* (note alla « Monarchia » - La « donatio Constantini » e Dante - Fortuna della « Monarchia » nei sec. xiv e xv - Il libero arbitrio), Roma, Ed. Storia e Letteratura, 1944.

Id., *La filosofia di Dante*, nella « Grande Antol. Filos. », Marzorati, Milano, IV, 1954, pp. 1149-53.

Id., *Dal Convivio alla Commedia*, Istit. Stor. Ital. per il ME, Roma, 1960.

Id., *Di un'aspra critica di fra Guido Vernani a Dante*, in « L'Alighieri », Rassegna bibliografica dantesca, 6 (1965), pp. 42-7.

Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966.

Id., *Saggi di filosofia dantesca*, Milano, La Nuova Italia, 1967. (Tutti gli studi del Nardi sono fondamentali).

G. Soranzo, *La « Monarchia » di Dante e i problemi politici del suo tempo*, in *Studi su Dante*, Hoepli, Milano, 1944, pp. 35-70.

A. Solmi, *L'idea imperiale di Dante*, in *Studi su Dante*, Hoepli, Milano, 1944, pp. 3-31.

H. Conrad, *Dantes Staatslehre im Spiegel der scholastischen Philosophie seiner Zeit*, in « Deut. Dante-Jahrbuch », 27 (1948), pp. 43-80.

C. Cenci, *La « Monarchia » di Dante e Francesco di Meyronnes*, in « Cultura neolatina », VIII (1948), pp. 255-64.

M. Maccarrone, *La teoria ierocratica e il canto XVI del Purgatorio*, in « Riv. St. Ch. in Italia », IV (1950), pp. 359-98.

Id., *Teologia e diritto canonico nella Monarchia III, 3*, *ib.*, V (1951), pp. 7-42.

Id., *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma, 1952, pp. 166-75.

U. Mariani, *Chiesa e Impero nel pensiero di Dante*, Roma, 1951.

M. Seidlmayer, *Dantes Reichs-und Staatslehre*, Heidelberg, 1952.

N. Lenkeith, *Dante and the legend of Rome*, London, 1952.

R. Foltz, *L'idée d'empire en occident du Ve au XIVe siècle*, Paris, 1953.

M. Maccarrone, *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Roma, 1954.

M. Paluello, *Tre note alla «Monarchia»*, in *Medioevo e Rinascimento*, Firenze, 1955, pp. 503-24.

M. Maccarrone, *Il terzo libro della «Monarchia»*, in «Studi Danteschi», XXXIII (1955), pp. 5-142 (fondamentale).

Passerin D'Entrèves, *Dante politico e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 37-126.

G. Vinay, *Crisi tra Monarchia e Commedia*, in «Giorn. Stor. Lett. Ital.», Torino, CXXXIII (1956), pp. 149-55.

R. Montano, *«La Monarchia» e il pensiero politico di Dante*, in «Delta», n. s., 3 (1952), Napoli, pp. 38-51, ora in *Suggerimenti per una lettura di Dante*, Napoli, 1956, pp. 191-212.

C. Davis, *Dante and the idea of Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

M. Maccarrone, *Dante e i teologi del XIV-XV secolo*, in «Studi Romani», V (1957), pp. 20-8.

N. Matteini, *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini*. Testo critico del «De reprobatione Monarchiae», Padova, Cedam, 1958.

E. Williamson, *De beatitudine huius vitae*, in «Annual Report of the Dante Society», 76 (1958), pp. 1-22.

E. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, Milano, Vita e Pensiero, 1959.

C. T. Davis, *Remigio de' Girolami and Dante: a comparison of their conceptions of peace*, in «Studi Danteschi», XXXVI (1959), pp. 105-36.

F. Baethgen, *Dante und Franz von Mayronis*, in «Deut. Archiv f. Erforsch. d. Mittl.», XV (1959), pp. 103-36.

H. Grundmann, *Bonifaz und Dante: zur Problematik der Konstantinischen Schenkung*, in «Hochland», LII (1959-60), pp. 201-20.

H. Löwe, *Dante und das Kaisertum*, in « Histor. Zeitschr. », 190 (1960), pp. 517-52.

O. Herding, *Über Dantes Monarchia*, in Grundmann-Herding-Peyer, *Dante und die Mächtigen seiner Zeit*, Münchener romanistische Arbeiten, 15, München, 1960, pp. 37-57.

G. Vinay, *Interpretazione della Monarchia di Dante*, Lectura Dantis Scaligera, Firenze, Le Monnier, 1962 (importante).

Id., *Il punto sulla « Monarchia » di Dante*, in « Cultura e Scuola », n. 2, gennaio 1962, Roma, pp. 5-9.

G. Gentile, *Studi su Dante*, vol. XIII delle *Opere complete*, Firenze, Sansoni, 1963.

F. Battaglia, *Impero, Chiesa e stati particolari in Dante*, Bologna 1964.

Id., *Il pensiero politico di Dante*, in « L'Osservatore Romano », 4 luglio 1965, n. 151, p. 14.

P. G. Ricci, *Dante e l'Impero di Roma*, in AA. VV., *Dante e Roma*, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 137-49.

O. Capitani, *Monarchia. Il pensiero politico*, in « Cultura e Scuola », n. 13-14, gennaio-giugno 1965, pp. 722-38.

M. Pastore Stocchi, *Monarchia* (*Testo e cronologia*), *ib.*, pp. 714-21.

P. Brezzi, *Il pensiero politico di Dante*, in *Dante*, a cura di V. Parricchi, Roma, De Luca, 1965, pp. 149-58.

Id., *Dante e la Chiesa del suo tempo*, in *Dante e Roma*, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 97-113.

A. Vallone, *La componente federiciana della cultura dantesca*, *ib.*, pp. 347-68.

R. Manselli, *Dante e l'« Ecclesia spiritualis »*, *ib.*, pp. 115-35.

J. Leclerq, *Textes contemporains de Dante sur des sujets qu'il a traités*, in « Studi Medievali », s. 3, VI (1965), pp. 507-17.

P. G. Ricci, *Il commento di Cola di Rienzo alla « Monarchia » di Dante*, *ib.*, pp. 665-708.

Id., *Un difficile e importante passo della « Monarchia »*, in « Studi Danteschi », XLII (1965), pp. 361-8.

Id., *« Monarchia »*, in « Città di vita », III (1965), pp. 383-94.

AA. VV., *Dante. Contributi allo studio del Poeta e del suo tempo.* Atti e memorie della Deput. prov. ferrar. di Storia Patria, sez. III, vol. IV, pp. 1-84.

G. Lumia, *Aspetti del pensiero politico di Dante*, Milano, 1965.

V. FROSINI, *Misericordia e giustizia in Dante*, in « Riv. Int. Fil. Dir. », 1965.

A. DE ANGELIS, *Il concetto dell'Imperium e la comunità soprannazionale in Dante*, Milano, 1965.

CONSOLI ANDREA, *La politica nel pensiero e nel sentimento di Dante*, in Atti del Congresso naz. di Studi dant., Firenze, 1966.

P. G. RICCI, *L'ultima fase del pensiero politico di Dante e Cangrande Vicario Imperiale*, in *Dante e la Cultura Veneta*, Atti del Convegno di Studi, Firenze, 1966, pp. 367-71.

F. MAZZONI, *Teoresi e prassi in Dante politico*, introd. a D. ALIGHIERI, *Monarchia, Epistole politiche*, Torino, Eri, 1966.

F. BAETHGEN, *Die Entstehungszeit von Dantes Monarchia*, in « SB Bayerische Akad., Phil. hist. Kl. », 1966, 5.

G. VALLESE, *Dal Monarchia al Paradiso*, in « Le parole e le idee », VIII (1966), 1-2, 29-30, pp. 3-6, ora in *Studi da Dante ad Erasmo di letteratura umanistica*, Napoli, 1970, pp. 147-53.

M. MACCARRONE, *Il processo alla « Monarchia » di Dante*, in *Il processo di Dante*, Firenze, 1967, pp. 60-5.

V. FROSINI, *Autorità imperiale e libertà civile in Dante*, in Atti del Convegno di studi su Dante e la Magna Grecia, Palermo, Centro di Studi filol. e linguist. sicil., 1967, pp. 524-33.

A. VALLONE, *Il pensiero politico di Dante e una possibile datazione della Monarchia*, in « Annali Fac. Magist. », Bari, 1968, pp. 179-256.

N. MINEO, *Profetismo e apocalittica in Dante*, Catania, Fac. Letter. e Fil., 1968.

E. SESTAN, *Il pensiero politico di Dante*, in *Italia Medievale*, Napoli, 1968, pp. 292-312.

E. MONGIELLO, *Sulla datazione del « Monarchia » di Dante*, in « Le parole e le idee », XI (1969), pp. 290-324.

J. GAUDET, *Dante et la politique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

ENCICLOPEDIA DANTESCA, Roma, Istit. della Encicl. ital., vol. I (1970), voce « Chiesa » di P. Brezzi; vol. III (1971), voci « Impero » e « Monarchia » del Ricci.

F. CANCELLI, *La legge in Dante*, in « Riv. Intern. Fil. Dir. », 1971.

A. VALLONE, *Dante*, Milano, 1971.

G. ANGIOLILLO, *Il « Manifesto » di Manfredi ai Romani e il III libro della « Monarchia »*, in « Studi Romani », XXI (1973), pp. 38-60.

L. Peterman, *An introduction to Dante's De Monarchia*, in «Interpretation» 3 (1973), pp. 169-90.

F. Battaglia, *Rosmini interprete di Dante e di Marsilio da Padova*, in «Atti Accad. Scienze Istit. Bologna, Classe di Sc. Morali» 1973-1974 (61), n. 2, pp. 125-32.

M. C. de Matteis, *Osservazioni su «Monarchia», III, VIII*, in «Atti Accad. Scienze di Bologna», Cl. Sc. Mor., Rendiconti, s. XIII, t. II (1975), pp. 257-77.

R. Manselli, *A proposito del cristianesimo di Dante: Gioachino da Fiore, gioachimismo, spiritualismo francescano*, in AA. VV., *Studi in onore di N. Sapegno*, vol. II, Roma, Bulzoni, 1975, pp. 163-92.

G. Di Giannatale, *L'umanesimo di Dante. Rilievi*, in «Sapienza», 39 (1976), pp. 307-16.

F. Riccobono, *Gli inizi di Kelsen. La teoria dello stato in Dante*, in «Riv. Int. Fil. Dir.», Milano, 53 (1976), pp. 261-86.

M. Maccarrone, *Papato e Impero nella «Monarchia»*, in «Nuove Letture Dantesche», vol. VIII (1976), Firenze, pp. 259-332 (fondamentale).

A. M. Chiavacci Leonardi, *La Monarchia di Dante alla luce della Commedia*, in «Studi Medievali», Spoleto, 18 (1977), n. 2, pp. 713-49.

A. Di Giovanni, *Giovanni Gentile critico di Dante*, in *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Firenze, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1977, I, pp. 307-26.

G. Di Giannatale, *Considerazioni sull'argomento della «illuminatio» in Dante*, in «Aevum», LII (1978), pp. 316-321.

Id., *Per una prospettiva della Monarchia di Dante*, in «Aevum», LII (1978), pp. 218-27.

E. L. Fortin, *Dante and Averroism*, in «Actas del V Congr. int. fil. med.», Madrid, Nacional, 1979, II, pp. 739-46.

R. Morghen, *Dante e Averroè*, in *L'averroismo in Italia*, Roma, 1979, pp. 49-62.

Mastrobuono (A. Critodemo), *Essays on Dante's philosophy of history*, Firenze, Olschki, 1979.

A. Terenzoni, *L'ideale teocratico dantesco*, Genova, Alkaert, 1979.

K. Komoth, *Pax universalis. Philosophie und Politik in Dantes Monarchia*, in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlin, 1980, pp. 341-50.

G. Di Giannatale, *Alcuni aspetti di filosofia dantesca: il problema della felicità umana*, in « Rivista Rosminiana », 1980, pp. 15-28.

Id., *Papa e Imperatore in «Monarchia» III*, 12, in « L'Alighieri », Rassegna Bibliogr. Dantesca, Roma, n. 2 (1981), pp. 46-60.

E. L. Fortin, *Dissidence et philosophie au Moyen Âge. Dante et ses antécédents*, Paris, 1981, p. 201.

G. Di Giannatale, *Dante tra Aristotele e S. Tommaso. L'argomento logico-metafisico dell'* ordinatio ad unum *degli enti*, in «Sapienza», Napoli, 34 (1981), pp. 175-82.

P. Boyde, *Dante: philomythes and philosopher. Man in the cosmos*, London, 1981, p. 408.

C. F. Bertelloni, *Filosofia politica y teología de la historia en la teoría dantesca del imperio*, in « Patristica et Mediaevalia », Buenos Aires, 2 (1981), pp. 37-66.

Avvertenza.

Il testo qui adottato è quello dell'edizione di P. G. Ricci, Milano, Mondadori, 1965.

LIBER PRIMUS

I

1 Omnium hominum quos ad amorem veritatis natura superior [1] impressit [2] hoc maxime interesse videtur: ut, quemadmodum de labore antiquorum ditati sunt, ita et ipsi posteris prolaborent, quatenus ab eis posteritas habeat quo ditetur [3].

1. Il GIULIANI (I, 313) interpreta la *natura superior* come Dio, rimandando a *Purg.*, XVI, 79 e *Conv.*, IV, 9; III, 8; è seguito dal MEOZZI (5) e recentemente dal NARDI (280) il quale, riferendosi a *Mon.*, II, 2, 2, pensa che Dante intenda un principio intelligente superiore, cioè il Primo Motore che ha creato e ordinato le cose, assegnando ad ognuna, come fine, il proprio perfezionamento specifico, per raggiungere il quale ha infuso un impulso (l'«impeto primo» di *Par.*, I, 114, 134). Si potrebbe anche intendere *natura superior* come l'insieme delle intelligenze divine che muovono i cieli e imprimono sulle cose terrene (*natura inferior*) certe disposizioni o impressioni che le rendono docili alla «provedenza» divina (*Par.*, VIII, 97-105), secondo un corrente concetto dantesco che il cielo è «organum artis divine» (*Mon.*, II, 2, 3), e gli astri, con le loro «virtutes», hanno un influsso sul mondo sublunare (*Par.*, II, 115-38; *Conv.*, II, 14, 27 segg.; III, 2, 35-41, *Questio*, c. XXI-XXIII). In questo senso il termine *superior* non varrebbe immediatamente come divino-trascendente, ma come celeste-astrale in opposizione a terrestre-sublunare. Anche S. TOMMASO, *S. contra Gent.*, II, 91, intende *natura superior* come la sostanza intellettiva non unita ad un corpo. Se si pensa però che in Dante tra Dio e natura c'è una compenetrazione come tra l'agente principale ed il suo strumento, per cui la natura è «ratio artis divinae» (*S. Theol.*, I, 22, 2, ad. 4), le due interpretazioni non sono distanti tra loro. Incerto invece resta il VINAY (2) che parla di un'espressione generica, in cui *superior* non ha valore specifico, ma indicherebbe la forza naturale che spinge l'uomo ad amare, rimandando all'analoga generica frase dell'inizio del *Conv.* Su questa linea si potrebbe ipotizzare che *natura superior* voglia indicare la natura razionale dell'uomo, che lo spinge spontaneamente alla ricerca amorosa della verità, ma, così intesa, perde la patina teologica dantesca.

2. *Impressio* è termine scolastico per indicare l'azione di un agente che influenza un essere, lasciandovi un'impronta o una disposizione dinamica. Questa natura di impulso o istinto suscitato nei pazienti è suggerito dalla forma «quos ad amorem» in modo molto più forte che dalla forma «in quos amorem» congetturata dal WITTE e corretta dal GIULIANI (313).

LIBRO PRIMO

I

Gli uomini tutti, cui la natura superiore[1] ha infuso l'impulso ad amare la verità[2], sembrano dare il massimo valore al fatto di lavorare per i posteri, onde questi ricavino un arricchimento dalle loro fatiche, così come essi stessi sono stati arricchiti dal lavoro degli antichi[3]. Stia quindi pur

1

Per S. Tommaso i corpi celesti hanno influsso diretto solo sugli esseri corporei, ma indirettamente anche sull'anima umana, in quanto producono disposizioni corporee che possono facilitare l'azione volontaria: « disponunt ad aliquas electiones » (*S. contra Gent.*, III, 85, 92). In Dante l'oggetto dell'*impressio* è l'amore della verità, e tale concetto richiama quello della *Metafisica* (« Tutti gli uomini per natura aspirano a sapere ») e lo completa, facendo della verità il termine consumante dell'aspirazione amorosa. I soggetti passivi di tale *impressio* sono tutti gli uomini e non soltanto quelli privilegiati ed eletti « che hanno uno speciale amore alla verità », come opina il Ricci (133), per il quale il « quos ecc. » è una relativa integrativa che forma un tutt'uno con « omnium hominum » ed ha valore restrittivo. Mi pare invece che essa introduca un inciso che lascia intatto il valore universale dei soggetti, altrimenti non si spiegherebbe il successivo rabbuffo di Dante verso quelli che trascurano di cooperare per accrescere il patrimonio comune della verità. Anche S. Tommaso, commentando il passo della *Metafisica*, ammette l'universalità dell'impulso, non pregiudicato dalle defezioni a causa di altri interessi o per pigrizia (*In Metaph.*, I, 1, 4, ed. Cathala, Torino, 1935, p. 6).

3. Questa idea di *receptio* e *traditio* si trova in Aristotele: « Se non ci fosse stato Timoteo, non avremmo un gran numero di canti, ma se non c'era Frini, Timoteo non ci sarebbe stato. Lo stesso dicasi di coloro che trattarono della verità: di alcuni di essi abbiamo preso in considerazione alcune opinioni, ma altri furono cagione che questi ci fossero » (*Metaph.*, II, 1, 993b, 12-9), perciò raccomanda gratitudine. Commentando il passo, S. Tommaso ripete: « Et iterum illi a quibus nos accepimus invenerunt aliquos praedecessores a quibus acceperunt quique fuerunt eis causa instructionis » (*In Metaph.*, II, 1, 288, ed. Cathala, p. 100), e Averroè aggiunge che nessuno può scoprire da solo tutte le arti e le scienze « quia non complentur nisi per iuvamentum prioris ad sequentem: et nisi prior fuisset, non esset sequens » (*Metaph.*, II, comm. 2).

2 Longe nanque ab offitio se esse non dubitet qui, publicis documentis[4] imbutus, ad rem publicam aliquid afferre non curat; non enim est lignum, quod secus decursus aquarum fructificat in tempore suo, sed potius perniciosa vorago
3 semper ingurgitans et nunquam ingurgitata refundens[5]. Hec igitur sepe mecum recogitans, ne de infossi talenti culpa quandoque redarguar, publice utilitati non modo turgescere, quinymo fructificare desidero, et intemptatas ab aliis
4 ostendere veritates[6]. Nam quem fructum ille qui theorema quoddam Euclidis iterum demonstraret? qui ab Aristotile felicitatem ostensam reostendere conaretur? qui senectutem a Cicerone defensam resummeret defensandam[7]? Nullum quippe, sed fastidium potius illa superfluitas tediosa prestaret.
5 Cumque, inter alias veritates occultas et utiles, temporalis Monarchie notitia utilissima sit et maxime latens et, propter non se habere inmediate ad lucrum, ab omnibus intemptata, in proposito est hanc de suis enucleare latibulis, tum ut utiliter mundo pervigilem, tum etiam ut palmam tanti bravii primus

4. I commentatori non sono molto concordi nell'interpretare tali « publica documenta ». Il Ficino (289) l'intese come « pubbliche dottrine », il Vianello (91) come « dottrina politica », il Vinay (3) superò la difficoltà seppellendo i termini in una traduzione a senso, il Nardi (281) li intende come « insegnamenti concernenti la vita pubblica », precisando poi in nota che tali documenti sono le fonti di cui si è servito Dante, quali l'*Etica* e la *Politica* di Aristotele, il *Decretum* di Graziano, le *Decretali* pontificie, le opere dei giuristi bolognesi, il *De regimine principum* di Egidio Romano, gli scritti dei gioachimiti francescani ecc. Questa precisazione è troppo limitativa dei « documenta publica » al campo politico giuridico e al caso Dante, mentre essi, nel contesto, hanno un significato generale conforme alla frase iniziale, e solo in seguito Dante li applicherà a sé. Quindi « documenta » (da *doceo*) sono tutti gli insegnamenti che uno riceve nella vita e che sono « publica » per la fonte da cui provengono (la chiesa, le università, gli *studia* ecc.) più che per il contenuto (politico), ma anche per i soggetti cui sono destinati, cioè tutti gli uomini (« accessibili a tutti », traduce U. E. Paoli, *Prose e poesie latine di scrittori italiani*, Firenze, 1937, p. 19), oppure tutti i fedeli, secondo un significato che il Vinay (4) ha riscontrato in Giacomo da Viterbo, *Da regimine christiano* (ed. Arquillière, Paris, 1926, p. 195): « Doctrina publica quae fit in ecclesia ad salutem et aedificationem fidelium. Doctrina vero privata quae fit ad unos vel ad paucos ».

5. La citazione è tolta da *Ps.*, 1, 3; la « vorago » ricorda l'« avidissima vorago, nec habendi fructu felix, et quaerendi cupiditate miserrima » di Valerio Massimo (IX, 4, 1), che è poi l'avarizia, la cupidigia come opposta alla pronta « liberalitate » (*Conv.*, I, 8, 1).

certo di aver mancato al proprio dovere colui che, dopo aver fruito di tanti insegnamenti forniti dalla società [4], non si cura poi a sua volta di recare qualche contributo al bene comune: egli infatti non è un « albero che lungo il corso delle acque porta frutti nella sua stagione », ma piuttosto è una voragine perniciosa che ingoia sempre senza mai restituire quanto ha ingoiato [5]. Perciò, ripensando spesso fra me queste cose e non volendo un giorno essere tacciato di aver colpevolmente sotterrato il mio talento, desidero non solo accrescere la mia cultura, ma anche portare frutti per il bene pubblico, dimostrando delle verità che altri non hanno mai affrontato [6]. Quale frutto infatti arrecherebbe chi volesse dimostrare di nuovo un teorema di Euclide, oppure chi cercasse di ridefinire la felicità, già chiarita da Aristotele, o riprendesse a difendere la vecchiaia, già difesa da Cicerone? [7] Decisamente nessuno, anzi tali noiose e superflue ripetizioni non arrecherebbero che fastidio. Siccome poi, tra le altre verità nascoste ma utili, quella relativa alla monarchia terrena è la più utile e la più nascosta e non è stata affrontata da nessuno, in quanto non offre la prospettiva di un guadagno immediato, mi sono proposto di strappare tale verità dai suoi nascondigli, nell'intento sia di rendere le mie laboriose veglie utili al mondo, e sia anche di riportare per primo,

6. Il talento sotterrato richiama alla parabola del Vangelo (*Matth.*, 25, 14-30). — Il verbo « turgescere » (adoperato anche in *Ep.*, VII, 22) è variamente interpretabile: il NARDI lo traduce letteralmente « germogliare », con riferimento alla verga d'Aronne (*Num.*, 17, 8: « et turgentibus gemmis eruperunt flores »), ma già il GIULIANI (314) riteneva che il « farsi turgido (*Purg.*, XXXII, 55) applicato alla mente che si feconda della dottrina onde poté riempirsi, è uno di quei vocaboli che Dante sa volgere ad una significazione del tutto nuova »; il VIANELLO (92) l'intende come « crescere vigoroso »; l'anonimo del codice riccardiano (n. 1043) riportato dal Giuliani reca: « alla pubblica utilità dare svegliamento ». È certo che il significato va ricercato nel contesto dell'immagine della « vorago » che inghiotte soltanto fino a riempirsi, nonché dei « publica documenta » cioè delle discipline che riempiono lo spirito maturandolo culturalmente. Su questa linea L. GALANTE intende il verbo nel senso di « rimpinzarsi di sapere » (*Giorn. stor. lett. it.*, XLII [1924], p. 125).

7. Dante allude agli *Elementi* di Euclide, all'*Etica a Nicomaco* di Aristotele e al *De Senectute* di Cicerone che erano ben noti nell'ambiente culturale e nelle scuole del M. E. Dell'*Etica* esisteva la traduzione dal greco di Roberto Grossatesta, migliorata dal Moerbeke e approfondita dal commento tomistico.

6 in meam gloriam adipiscar [8]. Arduum quidem opus et ultra vires aggredior, non tam de propria virtute confidens, quam de lumine Largitoris illius « qui dat omnibus affluenter et non improperat » [9].

II

1 Primum quidem igitur videndum quid est quod « temporalis Monarchia » dicitur, typo ut dicam et secundum inten-
2 tionem [1]. Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt « Imperium », unicus principatus et super omnes in tempore vel

8. Alcuni critici si sono meravigliati di questo vanto di svelare « intemptatas veritates » (cfr. N. ZINGARELLI, *Dante*, p. 428; F. X. KRAUS, *Dante u. seine Zeit*, pp. 678-9), dal momento che l'argomento della monarchia universale era ampiamente trattato dai pubblicisti impegnati nelle polemiche tra Papato e Impero, e molti elementi della soluzione dantesca del problema dei rapporti tra i due poteri (comune origine, loro autonomia, la *reverentia*, ecc.) risalivano alla *glossa* accursiana ed erano tratteggiati chiaramente nelle opere di famosi giuristi come Odofredo e Cino da Pistoia, amico di Dante, e prima ancora nel *Liber de regimine civitatum* di Giovanni da Viterbo (cfr. F. ERCOLE, *Impero e Papato nella tradizione giuridica bolognese e nel diritto pubblico italiano del Rinascimento*, Bologna, 1911). Indubbiamente il vanto della novità ha una motivazione psicologica nell'entusiasmo passionale di Dante di fronte ad una scoperta che gli diventa convinzione profonda e quindi nuova (cfr. *Par.*, II, 7 segg.: « già mai non si corse »; *V. E.*, proemio; « Cum neminem ante nos de vulgaris eloquentiae doctrina quidquam inveniamus tractasse »), ma la novità non va cercata in questa « inconfondibile esperienza umana », come fa il VINAY (7). Intanto nell'annuncio di novità assoluta gioca certamente un *topos* stilistico fissato nei trattati di retorica (*Reth. ad Heren*, I, 4, 7; CICERONE, *De inventione*, I, 16, 23 ecc.). Ma la novità sostanziale, sul piano del contenuto, va trovata nell'impostazione filosofica e teologica dei problemi che prima erano visti nella prospettiva giuridica, e, sul piano della forma, nell'applicazione di un rigoroso e sottile procedimento sillogistico che domina tutto il trattato. Cfr. F. ERCOLE, *Il pensiero politico di Dante*, Milano, 1928, vol. II, pp. 168-71; A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante* Firenze, 1922, pp. 27-9) — Il termine *palmam bravii* (*bravium* è ripetuto in II, 7, 10; 8, 2-5-7-11) è una *contaminatio* dell'immagine paolina (*I Cor.*, 9, 24) e del verso virgiliano: « Primus Idumaeas referam tibi, Mantua, palmas » (*Georg.*, III, 8-12); vi si sente il nobile disinteresse di Dante che, alieno da ogni cupidigia, ambisce unicamente come premio la salvezza del mondo. — L'accenno al *lucrum* può riferirsi alla partigianeria di certi giuristi che difendevano per proprio interesse tesi opposte; già nel *Conv.*, I, 9, 2-3 Dante sferza certi letterati « che non acquistano la lettera per lo suo uso ma in quanto per quella guadagnano denari e dignitate ».

9. *Iac.*, I, 5.

1. L'espressione « typo ut dicam et secundum intentionem » ha costituito la *crux* dei commentatori. È stata tradotta « tipo, cioè hordine sechondo la 'ntenzione » dall'anonimo del codice riccardiano (f. 35r), « for-

a mia gloria, la palma di una così nobile impresa [8]. Certamente affronto un'opera ardua e superiore alle mie forze, ma confido non tanto nelle mie capacità, quanto nella luce di quel Dispensatore «che dà a tutti copiosamente senza rinfacciare mai» [9]. 6

II

Innanzitutto dobbiamo chiarire che cosa sia quell'istituto detto «Monarchia temporale», partendo da una sua definizione nominale e dal concetto comune [1]. La Monarchia temporale, detta anche Impero, è un unico principato che ha potere su tutti gli uomini e si esercita nel tempo, cioè 1 2

malmente e giusta l'intenzione» dantesca dal GIULIANI (319), «figuratamente e secondo il suo fine» dal VIANELLO (93), «nella sua essenza e nella sua pratica finalità» dal VINAY (9), «così all'ingrosso e secondo la comune idea» dal NARDI (285). La mia proposta di traduzione parte dal fatto (messo in chiaro dal Nardi in una lunga nota raccolta nel volume *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944, 93-6) che «typo ut dicam» è la versione letterale dell'aristotelico τύπῳ ὡς λέγειν, che significa «per parlare secondo figura», cioè servendosi di immagini, paragoni, segni estrinseci e superficiali che tutti possono comprendere, cioè mediante una definizione descrittiva sommaria e approssimativa («in abbozzo» traduce Carlini in *Etica Nicomachea*, ed. Laterza, 1913, p. 54), qual è appunto la definizione nominale che si mette all'inizio di una trattazione. Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, VIII, 3, 1029a, 5: «Nunc quidem igitur typo, id est figuraliter, dictum est quid sit substantia» (comm. tom. 1280: «scilicet per diffinitionem universalem et logicam», con la quale però «non tanguntur principia rei»); *Eth. nicom.*, I, 11, 1101a, 27: «universaliter dictum et typo» (comm. tom., lez. 3: «id est figuraliter, id est superficialiter vel similitudinarie»). I rimandi del RICCI (136), a *Mon.*, III, 4, 12, e 9, 18 non sono pertinenti, perché vi si parla del senso allegorico o tipico della Bibbia. Il rimando del VINAY (9) ad EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, II, 2, 3: «spectat enim ad moralem philosophum... universaliter et typo ostendere» conferma l'interpretazione nel senso aristotelico per l'identico significato dei due termini, poiché *universaliter* non significa «per concetto essenziale universale», come intende il Vinay, ma vale «come pensano comunemente tutti». — Al termine *intentio* poi si dà il significato, proprio dei logici medievali, di idea o concetto (*species intentionalis*) con cui afferriamo la *forma rei* (cfr. ARIST., *De anima*, III, 8, 431b 29; S. TOMMASO, *In I Sent.*, d. 2, 3, c: «Intentio est similitudo rei existentis extra animam»; *S. Theol.*, I, 3, 4, ad 2m: «[Intentio] formaliter est in anima, sed est in re fundamentaliter»). Certo, S. Tommaso dà anche un significato volontaristico-finalistico che il VINAY (8) richiama, ma che non è sopportato dal contesto in quanto solo nei capp. 3 e 4 Dante parlerà del fine della monarchia. Anche Dante in *Purg.*, XVIII, 22-4 parla dell'apprensiva umana che trae da essere verace l'intenzione, cioè il concetto. Nel *Monarchia* però Dante non l'intende nel senso rigoroso di concetto che definisce il genere e la differenza specifica, ma di conoscenza comune, elementare e generica.

3 in hiis et super hiis que tempore mensurantur[2]. Maxime autem de hac tria dubitata queruntur: primo nanque dubitatur et queritur an ad bene esse mundi necessaria sit; secundo an romanus populus de iure Monarche offitium sibi asciverit; et tertio an auctoritas Monarche dependeat a Deo inmediate vel ab alio, Dei ministro seu vicario.

4 Verum, quia omnis veritas que non est principium ex veritate alicuius principii fit manifesta, necesse est in qualibet inquisitione habere notitiam de principio, in quod analetice recurratur pro certitudine omnium propositionum que inferius assummuntur[3]. Et quia presens tractatus est inquisitio quedam, ante omnia de principio scruptandum esse videtur in 5 cuius virtute inferiora consistant. Est ergo sciendum quod quedam sunt que, nostre potestati minime subiacentia, speculari tantummodo possumus, operari autem non[4]: velut

2. Intendo *super omnes* nel senso di «su tutti gli uomini», cioè universale, come l'intende l'anonimo contemporaneo di Dante, autore di una *Quaestio de potestate papae*, il quale, pur dichiarando superfluo l'imperatore, lo chiama «dominus omnium in temporalibus» (P. Dupuy, *Histoire de differend d'entre le Pape Boniface VIII et Philippe le Bel*, Paris, 1650, p. 680), nonché Odofredo: «Vocatur Imperator quia... omnibus subsistentibus sub sole debet posse imperari... quantum ad temporalia» (*Comm. in Dig.*, Prima const., I, 1), e l'Hostiensis: «Imperator est mundi dominus» (*Summa super titulis Decret.*, *Qui filii sunt legitimi*, 13). Non credo si possa intendere nel senso di «su tutti gli altri prìncipi», come traducono Vinay (9) e Nardi (285), sia perché Dante, come i glossatori e giuristi più fedeli al concetto tradizionale di Impero, quali Odofredo e Cino, riconosce una certa autonomia dei regni entro l'Impero, e sia perché credo necessario staccare *in tempore* da *omnes*, e riferirlo invece a *unicus principatus*, di cui chiarisce la natura e finalità terrena (del resto la definizione nominale dantesca riguarda appunto i due termini *temporalis monarchia*), conformemente alla dichiarazione di Odofredo e dell'Anonimo succitati, nonché di Giacomo da Viterbo (cit. dal Vinay, 9): «Potestas secularis... dicitur temporalis quia respicit naturam... spiritualis autem respicit gratiam».

3. È il metodo della scienza come ricerca delle cause o princìpi immediatamente evidenti del sapere già teorizzata da Arist., *Anal. post.*, II, 19, 99b 20, e spiegata così da S. Tommaso, *In Post. Anal.*, I, lect. IV: «Necesse est quod demonstrativa scientia... procedat ex propositionibus veris primis et immediatis, id est que non per aliquod medium demonstrantur sed per seipsas sunt manifeste; que quidem immediate dicuntur in quantum carent medio demonstrante» (cfr. anche *In Metaph.*, III, 2, n. 389; *S. Theol.*, I, 1, 8). Già nel *Purg.* XVIII, 55-6 Dante chiama tale sapere «intelletto de le prime notizie». L'illusione di Dante è quella di assumere come principio o assioma evidente ciò che tale non è, per cui le deduzioni, pur avendo

in quelle questioni e sopra quelle istituzioni che hanno carattere temporale[2]. A proposito di essa si fanno tre questioni principali, in quanto si discute per sapere: primo, se essa sia necessaria al benessere del mondo; secondo, se il popolo romano si sia attribuita di diritto la funzione di monarca; terzo, se l'autorità del monarca dipenda immediatamente da Dio o da qualche ministro o vicario di Dio. 3

Siccome ogni verità, ad eccezione dei princìpi evidenti, si dimostra attraverso la verità di un qualche principio, è necessario, in qualunque ricerca, conoscere il principio al quale risalire analiticamente al fine di certificare tutte le proposizioni che successivamente vengono ad esso connesse[3]. Ora, essendo il presente trattato una ricerca, ci pare necessario innanzitutto trovare un principio sul cui valore [di verità] si possano fondare le proposizioni che successivamente emetteremo. Occorre sapere che vi sono certe realtà, quali le realtà matematiche, fisiche e divine, che, non essendo assolutamente soggette al nostro potere, noi possiamo soltanto conoscere, ma non fare[4]. Vi sono invece altre realtà 4 5

carattere necessario per la coerenza logica interna al sillogismo, possono essere false o criticabili per l'inconsistenza o debolezza di alcune premesse.

4. La distinzione tra attività speculativa e attività pratica è tradizionale e risale ad Aristotele (*De anima*, III, 10, 433a 4-8), che parla di una conoscenza teorica (con fine puramente speculativo, θεορεῖν), di una conoscenza pratica (con fine il comportamento etico-pratico, πράττειν), e di una conoscenza produttiva (con fine la costruzione di oggetti esterni utili o belli, ποιεῖν). La distinzione è ripresa da S. Tommaso: « Aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica... Intellectus practicus ordinatur ad finem operationis, finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis » (*S. Theol.*, I, 14, 16; *De Veritate*, 3, 3); « Finis scientiae speculativae est cognitio sui subiecti, practicae vero constructio eius » (*Super lib. Post.*, lect. 41). La distinzione ricorre anche in *Conv.*, IV, 9, 4-7 (vedi il Commento, con le numerose citazioni tomistiche, del BUSNELLI, *Il Convivio ridotto a miglior lezione e commentato* da G. Busnelli e G. Vandelli, II, Firenze, 1937). Il NARDI (287) opina che Dante abbia attinto da Avicenna la determinazione delle realtà matematiche, fisiche e divine quali puri oggetti di speculazione, non sottoposti al potere operativo dell'uso, ma questa indicazione si trova già in Aristotele, per il quale le scienze teoriche, che pensano soltanto la realtà, indipendentemente da ogni valutazione pratico-operativa, sono la filosofia prima, la fisica e la matematica, e viene ripetuta da S. Tommaso quando afferma che la scienza speculativa è triplice, cioè naturale, matematica e metafisica, secondo la triplice astrazione dalla materia (*S. Theol.*, I, prol. 3; *De Trin.*, 17; *In Metaph.*, VI, lect. 1, nn. 1160-1170).

mathematica, physica et divina; quedam vero sunt que, nostre potestati subiacentia, non solum speculari sed etiam operari possumus: et in hiis non operatio propter speculationem, sed hec propter illam assummitur, quoniam in talibus
6 operatio finis[5]. Cum ergo materia presens politica sit, ymo fons atque principium rectarum politiarum[6], et omne politicum nostre potestati subiaceat, manifestum est quod materia presens non ad speculationem per prius, sed ad opera-
7 tionem ordinatur. Rursus, cum in operabilibus principium et causa omnium sit ultimus finis — movet enim primo agentem[7] —, consequens est ut omnis ratio eorum que sunt ad finem ab ipso fine summatur. Nam alia erit ratio incidendi lignum propter domum constituendam, et alia propter na-
8 vim[8]. Illud igitur, siquid est, quod est finis universalis civi-

5. Se nelle realtà operabili il fine delle scienze pratiche è la stessa *operatio*, cioè l'azione che influenza gli oggetti esterni (siano essi gli usi, i costumi, le istituzioni, d'onde l'etica, l'economia, la politica, oppure la stessa materia da elaborare, d'onde la poetica), e se tale azione, per essere razionale, dev'essere illuminata dalla conoscenza dei fini e dei mezzi attraverso le virtù dianoetiche, è chiaro che tale illuminazione speculativa è in funzione dell'operazione pratica, e non direi, come fa il VINAY (12, n. 8), che essa si aggiunga solo *per accidens*, poiché è un presupposto necessario allo statuto razionale dell'operazione stessa. Tale subordinazione però non sta ad indicare in Dante una prevalenza della vita attiva (cfr. VIANELLO, 94), quasi ponesse in second'ordine quella speculativa, poiché Dante sa, con S. Tommaso, che la scienza più alta, « ordinativa aliarum », è quella che considera i princìpi più universali (*In II Sent.*, d. 3, q. 3, 2), per cui la scienza pratica è ad essa subalternata, in quanto ricava conclusioni pratiche da una scienza superiore.

6. Il termine *politia* qui non indica, come in Aristotele, la costituzione politica o quella particolare forma di governo retto che noi chiamiamo democratico, ma l'ordinamento sociale in generale, il consorzio umano (*congregatio hominum, civilitas*). Con tale significato si trova già in S. Tommaso (*In Opusc.*, 20, l. 4, c. 23) e in Tolomeo da Lucca (*De Reg. princ.*, III, 30). Questi però, accanto al significato di « communitas » e « collegium », presenta anche quello di retta forma di governo in opposizione al « dominium dispoticum » (*id.*, II, 9). Così pure in Egidio Romano (*De Reg. princ.*, III, 22): « Omnis ordinatio civitatis pollicia dici potest; principatus tamen populi si rectus sit... pollicia dicitur ». Invece per Enghelberto di Admont (*De ortu et fine romani Imperii*, XVI) *politia* significa un governo secondo la legge scritta: « Politia regit populum secundum legem scriptam... regnum secundum legem scriptam et non scriptam ». Il VINAY (12, n. 9) ricorda documenti di parte papale contemporanei al *Mon.*, ove è detto: « Diverse sunt policie sive principatus in mundo », la famiglia, la città, il regno, l'Impero, la « congregatio fidelium » (Chiesa) (MGH, *LL*, IV, p. 1350). — Quando Dante darà al termine il senso di ordinamento politico accoglierà da Aristotele (*Pol.*, III, 7-8, 1279a 22-1280a 6; comm. tom. lez. 6) anche

che, essendo soggette al nostro potere, noi possiamo non solo conoscere, ma anche fare, e in questo caso il fare non è in funzione del conoscere, ma questo è in funzione di quello, poiché in tali realtà il fine è appunto la stessa operazione [5]. Ora, siccome il nostro argomento riguarda l'ordinamento civile, anzi la fonte e il principio di ogni giusto ordinamento civile [6], e siccome ogni realtà riguardante la vita civile è soggetta al nostro potere, è evidente che il presente argomento attiene primariamente non alla teoria, ma alla pratica. Inoltre, poiché nell'attività pratica il principio e la causa di tutte le azioni è il fine cui tende in ultimo l'operazione — questo infatti costituisce il primo movente per il soggetto agente [7] —, ne consegue che la specifica modalità delle azioni ordinate ad un fine va desunta esclusivamente dal fine stesso. Infatti la modalità nel tagliare il legno per la costruzione di una casa è diversa da quella per la costruzione di una nave [8]. Pertanto

6

7

8

la distinzione tra *politiae rectae* (costituzioni politiche giuste quali monarchia, aristocrazia, « politia » o democrazia) e *politiae obliquae* (costituzioni corrotte quali tirannia, oligarchia, « democrazia » cioè demagogia).

7. Già per Aristotele (*Phys.*, II, 3, 195a 24) il fine è il principio che muove una causa efficiente ad agire, non solo sul piano degli « operabili » umani, ma anche sul piano cosmico, dove i movimenti delle cose suppongono sempre in esse un *impetus*, una tensione o desiderio naturale verso un fine identificato nel bene, che attua la loro potenzialità. Da questa visione finalistica universale Dante dedurrà la necessità di una monarchia universale per il *bene esse* del mondo. Anche S. Tommaso afferma che « in activis... ratio omnium agendorum ex fine sumitur » e che « primum principium actionis est finis qui movet agentem » (*S. Theol.*, I, 105, 5). Egli sottolinea fortemente la priorità della causa finale sulla causa efficiente (*S. Theol.*, I, 5, 4; I-II, 1, 2; *In I Sent.*, d. 8, q. 1, 3), affermando che la causa efficiente non esisterebbe nella sua azione causante («quantum ad rationem causalitatis, non quantum ad esse ») se non esistesse un fine, per cui la « causalitas finis est prima omnium » (*In Metaph.*, V, lez. 2, n. 775). Il NARDI (289) ricorda che anche Sigieri discusse i problemi *Cui* (*causae*) *primo conveniat nomen causae* e *Utrum efficiens sit causa finis et e converso.* — Nelle parole di Dante *ultimus finis* e *movet primo* è evidente il richiamo al principio tomistico: « Finis etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis, et hoc modo habet rationem causae » (*S. Theol.*, I-II, 1, 1; 18, 7; 20, 1; 25, 1 e 2; 84, 2; *S. contra Gent.*, III, 18).

8. Questo esempio chiarisce il senso del termine « ratio » che non significa qui « ragione » (VIANELLO, 94; NARDI, 289) o « spiegazione logica » (VINAY, 13), quanto la particolare modalità d'operazione, secondo l'esempio tomistico della sega che di per sé sega il legno, ma, manovrata dall'artigiano, può segarlo in un modo o in un altro per fargli assumere la forma di porta, di sedia o di rifugio per animali (*In De anima*, II, 4, n. 322). — La precedente frase dantesca è presa quasi alla lettera da S. TOMMASO, *In Metaph.*, XII, 12, n. 2631: « Ratio eorum quae sunt ad finem sumitur ex fine ».

litatis[9] humani generis, erit hic principium per quod omnia que inferius probanda sunt erunt manifesta sufficienter: esse autem finem huius civilitatis et illius, et non esse unum omnium finem arbitrari stultum est[10].

III

1 Nunc autem videndum est quid sit finis totius humane civilitatis: quo viso, plus quam dimidium laboris erit trans-
2 actum, iuxta Phylosophum *ad Nicomacum*[1]. Et ad evidentiam eius quod queritur advertendum quod, quemadmodum est finis aliquis ad quem natura producit pollicem, et alius ab hoc ad quem manum totam, et rursus alius ab utroque ad quem brachium[2], aliusque ab omnibus ad quem

9. Il significato di *civilitas* nell'uso dantesco non è sempre univoco e va ricavato dal contesto. La parola è una voce latina argentea che probabilmente deriva per calco dal greco πολιτεῖα (organizzazione cittadina), e quindi nel senso originario è vicina a *civitas*, la cittadinanza e la città, come risulta dal *V. E.*, I, 9, 4 («sub eadem civilitate morantes»), dal *Conv.*, II, 4, 13, dal *Defensor pacis* di Marsilio (cfr. il glossario dell'ed. Scholz, p. 619) e anche dal Du Cange («quotquot sunt in civilitate sua»). Ma universalizzando questo significato originario e letterale, Dante intende *civilitas* come società umana, aggregazione di esseri socievoli, come in *Conv.*, IV, 4, 1 («l'umana civilitade che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice») e in questo passo del *Mon.*, a proposito del quale non credo accettabile l'interpretazione di H. Conrad, *Dantes Staatslehre im Spiegel der schol. Phil. seiner Zeit*, in «Deutsches Dante-Jahrbuch», 27 (1948), p. 53, secondo cui la *civilitas humani generis* sarebbe la civilizzazione dell'umanità (Menschheitskultur), operata con l'attuazione di tutta la potenza dell'intelletto possibile, poiché questo è il fine della *civilitas*. Altrove Dante dà al termine una valenza strettamente politica, come in *Ep.* I, 7 («bone civilitatis» = buon stato), *Ep.* VI 8 («Florentina civilitas» = reggimento di Firenze), conformemente al significato inteso da Tolomeo da Lucca, *De regim. princ.*, II, 5: «Quae ad substantiale esse civilitatis seu politiae seu regalis regiminis requiruntur». Altrove accentua l'aspetto della nazionalità, come in *Mon.*, III, 3, 2 («civilitatem Scitarum» = la nazione scita). F. Ercole, *Il pens. pol.*, II, pp. 82 e 135 sembra privilegiare troppo questo aspetto. Troviamo infine un senso più sfumato di *civilitas* che riguarda il comportamento educato e nobile proprio di persona civile, come in *Ep.* VIII, 3. Forse è basandosi su quest'ultimo aspetto che A. Solmi, *Il pens. pol.*, p. 12, intende unilateralmente l'*humana civilitas* come la «sintesi di tutte le più elette qualità naturali dell'uomo». Per una esauriente indagine sulle fonti antiche e medievali e sui significati del termine cfr. la seconda nota di L. Minio-Paluello, *Tre note alla «Monarchia»*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di B. Nardi*, Firenze, Sansoni, 1955, II, pp. 511-22.

10. Nella visione finalistica e gerarchica del mondo cosmico ed umano sarebbe assurdo per Dante, come per S. Tommaso, che vi siano fini parziali

se esiste un fine della convivenza civile [9] di tutto quanto il genere umano, questo fine costituirà quel principio che chiarificherà sufficientemente tutte le nostre tesi che dovremo in seguito dimostrare. Sarebbe stoltezza del resto supporre che esista un fine di questa o di quella comunità civile e che non esista invece un fine unico comune a tutte le società prese nel loro complesso [10].

III

1 Dobbiamo dunque vedere quale sia il fine di tutta quanta la società umana: scoperto questo, avremo compiuto più della metà della nostra fatica, come dice il Filosofo nell'*Etica a Nicomaco* [1]. 2 Per rendere più immediatamente intuitivo l'oggetto della nostra indagine, occorre osservare che, come c'è un fine per cui la natura produce il pollice e un altro, diverso dal primo, per cui produce tutta la mano e un altro ancora, diverso dai primi due, per cui produce il braccio, ed infine un altro, diverso da tutti i precedenti, per il quale produce tutto l'uomo [2], così vi è un fine al quale essa ordina

e inferiori che non siano ordinati a fini superiori e tutti al fine ultimo, e soprattutto che fini di soggetti di uno stesso genere non siano ordinati ad un unico fine comune. Cfr. S. Tommaso, *S. Theol.*, I-II, 1, 5: «Cum omnia appetibilia voluntatis... sint unius generis oportet ultimum finem esse unum»; *id.*, 19, 10: «Finis particularis ordinatur ad finem communem».

1. Cfr. Arist., *Eth. Nicom.*, I, 7, 1098b 7 (Comm. tom., lez. 11). Aristotele è chiamato da Dante *Philosophus* per antonomasia, secondo l'uso comune diffusosi nel sec. XIII, dopo il trionfo dell'aristotelismo sul platonismo. Nel *Conv.*, IV, 8, 15 è detto «Maestro de li filosofi», e in 6, 8: «Maestro e duca de la ragione umana». Averroè lo considerava modello normativo ed espressione della più alta perfezione umana.

2. Cfr. Arist., *Eth. Nicom.*, I, 6, 1097b (Comm. tom., lez. 10): «Come sembra esserci un'opera (ἔργον) propria dell'occhio, della mano, del piede e, insomma, di ogni membro, così, oltre a tutte queste, non si dovrebbe ammettere un'opera propria dell'uomo?», dove l'ἔργον indica non solo l'operazione, ma l'ideale o fine da realizzare. Per Dante tali fini, parziali e totali, con l'adeguazione funzionale delle varie parti e del tutto al loro raggiungimento, sono stabiliti dalla natura che, come dirà sotto, è l'arte di Dio. L'idea della differenziazione e subordinazione dei fini nelle parti e nel tutto si trova in S. Tommaso, *S. Theol.*, I, 65, 2: «Si alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus... quod singulae partes sint propter suos actus, sicut oculus at videndum... omnes partes sunt propter perfectionem totius... ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo... singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi».

totum hominem; sic alius est finis ad quem singularem hominem, alius ad quem ordinat domesticam comunitatem, alius ad quem viciniam, et alius ad quem civitatem, et alius ad quem regnum, et denique optimus ad quem universaliter genus humanum Deus ecternus arte sua, que natura est [3], in esse producit [4]. Et hoc queritur hic tanquam principium 3 inquisitionis directivum. Propter quod sciendum primo quod Deus et natura nil otiosum facit [5], sed quicquid prodit in

3. La considerazione della natura come arte divina, cioè strumento di cui Dio si serve per ordinare finalisticamente l'universo, è comune nella scolastica medievale, soprattutto in S. Tommaso per il quale « tota natura comparatur Deo ut instrumentum agenti principali » (*S. Theol.*, I-II, 1, 2; 6, 1; *In IV Sent.*, d. 5, q. 1, 2; *S. contra Gent.*, I, 44). In Dante la natura è il cosmo come arte divina (*Conv.*, IV, 9, 2; *Mon.*, II, 2, 3; 10, 1; 6, 2 e 4; *Ep.*, XIII, 58; *Questio*, XVIII, §§ 44, 48; *Par.*, VIII, 113-4), oppure è Dio stesso come *natura naturans* (*Conv.*, III, 4, 10; *De Vulg. eloq.*, I, 7, 4; *Mon.*, II, 2, 2; 6, 1 e 8): su tali significati cfr. la dotta appendice III del Busnelli al *Conv.*, I, pp. 90-1. In S. Tommaso la natura è intesa prevalentemente in senso metafisico come forma essenziale intrinseca ad ogni essere, di cui costituisce il principio dinamico del processo finalistico, ed è una partecipazione di Dio quale riflesso del suo *logos*: « Natura in rebus naturalibus est principium exequendi unicuique id quod competit sibi de ordine universi... ipsa natura uniuscuiusque est quaedam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans ipsam in debitum finem » (*In Metaph.*, XII, 10, n. 2634); « Natura est ratio artis divinae, indita rebus... qua moventur ad suos fines » (*S. contra Gent.*, III, 3). Questo significato ontologico col suo finalismo intrinseco sfugge qui a Dante, tutto interessato alle finalità degli organismi civili e politici.

4. Tutto il periodo è importante per la visione organicistica che Dante ha della società umana strutturata in varie *communitates* particolari necessarie che, pur avendo dei fini specifici, vengono armonizzate gerarchicamente in un processo in cui l'una è un presupposto finalisticamente orientato all'altra, e tutte insieme sono in funzione del bene del tutto, che a sua volta garantisce l'ordine e il bene delle parti in un mutuo servizio. Tale organismo si forma quindi dal basso, ma nello stesso tempo dall'alto, in quanto il monarca della società perfetta irradia la sua forma e le sue leggi sulle altre comunità per animarle e stringerle in un complesso unitario. Con questa *ordinatio ad unum* e con l'analogia dell'organismo umano e delle sue membra, Dante si ricollega ad una tradizione che va da Platone ad Aristotele, agli stoici, a Cicerone, e continua nel ME con S. Agostino, Giovanni di Salisbury, Ugo di Fleury, fino ai giuristi, ai glossatori e ai canonisti e a Nicolò Cusano. Cfr. O. V. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, III, Graz, 1954, pp. 515 segg. Ma è soprattutto S. Tommaso (*S. contra Gent.*, III, 76-83; *De reg. princ.*, I, 12) che influenzò Dante, come pure Egidio Romano e Enghelberto di Admont. — Più avanti (c. 5) Dante precisa i fini, qui solo accennati: per l'uomo, raggiungere la felicità; per la *domestica communitas*, preparare i famigliari al ben vivere (la procreazione e l'allevamento per ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1252b-1253a); per la *vicinia*, facilitare l'aiuto vicendevole (per Aristotele tener vivo tra le famiglie il senso della socialità basata sulla parentela); per la *civitas*, il

il singolo uomo, un altro al quale ordina la comunità famigliare, un altro ancora a cui ordina il villaggio, un quarto a cui ordina la città, un quinto a cui ordina il regno e per ultimo quel fine ottimo in vista del quale Dio eterno, attraverso la sua arte, che è la natura [3], chiama all'esistenza tutto il genere umano [4]. Ed è appunto questo fine che noi qui cerchiamo di individuare quale principio direttivo della nostra indagine. Per scoprirlo bisogna innanzitutto tener presente 3 che « Dio e la natura non fanno mai nulla di inutile » [5], ma tutti gli esseri creati esistono in vista di una propria opera-

vivere bene e in modo autosufficiente (anche per Aristotele, che considera la *polis* la società definitiva, perfetta e autarchica); per il *regnum*, il fine è identico a quello della città, ma con maggior stabilità, sicurezza e tranquillità (in Aristotele il *regnum* è una forma retta di governo che non si estende oltre la *polis*, mentre per S. Tommaso e Dante, che avevano esperienze dei regni di Sicilia, di Napoli ecc. è lo stato nazionale); per il genere umano, il benessere di tutto il mondo. La diversificazione tra il fine del singolo individuo e quello dell'umanità fu aspramente criticata dal VERNANI, *De Reprobatione Monarchie*, c. I, p. 94, 21 (testo critico a cura di N. MATTEINI, *Il più antico oppositore di Dante*: *Guido Vernani da Rimini*, Padova, 1958, pp. 93-118), secondo il quale « non est alius finis unius singularis hominis et alius totius humani generis », poiché Pietro, Paolo ecc. sono parti soggettive del genere umano e non parti integrali di un tutto, come le parti di un corpo, « unde ultimus finis non differt ab ultimo fine alterius hominis nec ab ultimo fine totius humani generis ». Innanzitutto Dante non parla di diversità qualitativa (il fine è sempre la piena attuazione dell'intelletto, come dirà subito), ma di diversità quantitativa, nel senso che l'azione del singolo è più limitata e meno perfetta dell'azione dell'umanità tutta, e tanto meno parla di divergenza di fini, come pensano anche il KERN, *Humana civilitas* (*Staat, Kirche u. Kultur*). *Eine Dante Untersuchung*, Lipsia, 1913, pp. 176 segg., e il SOLARI, *Il pensiero politico di Dante*, in « Riv. Stor. It. », XL (1923), pp. 451-2. L'equivoco del Vernani consiste nell'intendere il fine ultimo *simpliciter* come destino eterno dell'uomo, che è la *visio* e *fruitio Dei*, uguale per tutti gli uomini presi singolarmente e come genere umano. Dante invece parla dei fini terreni dell'uomo naturale e socievole, che vive in una serie di gruppi sempre più vasti, aventi una loro struttura con fini particolari e diversi, sebbene concorrenti al fine dell'attuazione piena della potenza dell'intelletto. Cfr. E. G. PARODI, *Del concetto dell'impero in Dante e del suo averroismo*, in « Bull. Soc. Dant. Ital. », XXVI (1919), p. 130; B. NARDI, *Di un'aspra critica di fra Guido Vernani a Dante*, in *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, 1966, pp. 377-85.

5. ARISTOTELE, *De caelo*, I, 4, 271a: « Deus autem et natura nihil frustra faciunt »; *De Anima*, III, 9, 432b; « Natura nihil facit frustra, neque deficit in necessariis nisi in orbatis et imperfectis »; *Polit.*, I, 2, 1253a. Questo assioma aristotelico, diventato comune nella scolastica (cfr. S. TOMMASO, *S. contra Gent.*, III, 129: « Natura enim non deficit in necessariis »), è ripetuto spesso da Dante: *Mon.*, II, 6, 2 e 3; *V. E.* I, 2, 2; *Conv.*, III, 15, 8-9; *Par.*, VIII, 113-4; *Ep.* II, 5; *Questio*, 44.

esse est ad aliquam operationem. Non enim essentia ulla creata ultimus finis est in intentione creantis, in quantum creans, sed propria essentie operatio: unde est quod non operatio propria propter essentiam, sed hec propter illam habet ut sit [6]. Est ergo aliqua propria operatio humane universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine [7] ordinatur; ad quam quidem operationem nec homo unus, nec domus una, nec una vicinia [8], nec una civitas, nec regnum particulare pertingere potest. Que autem sit illa, manifestum fiet si ultimum de potentia [9] totius humanitatis

4

6. Che ogni essere tenda alla propria operazione è principio consolidato nella metafisica classica aristotelico-tomistica. Cfr. ARISTOTELE, *De caelo*, II, 3, 286a: « Eorum unumquodque, si quorum est opus, est gratia operis », che S. Tommaso (lez. 4) commenta: « Unumquodque quod habet propriam operationem est propter suam operationem: quaelibet enim res appetit suam perfectionem sicut suum finem, operatio autem est ultima rei perfectio ». Cfr. inoltre: *S. Theol.*, I-II, 49, 3: « Finis cuiuslibet rei est operatio eius propria »; *S. contra Gent.*, III, 64: « Quaelibet res creata conseguitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam », e 113: « Omnis res propter suam operationem esse videtur; operatio enim est ultima perfectio rei ». Nel l'ontologia dinamica dell'Aquinate (che è quella dello Stagirita, cfr. *De anima*, II, 1, 412a 21-7), ogni essere agisce in quanto è in atto, cioè per il grado di perfezione o valore d'essere che realizza. Egli quindi distingue un *actus primo-primus* che è l'essenza o forma o *quidditas*, principio da cui procedono le operazioni (*S. Theol.*, II-II, 95, 5: « Operatio... procedit ab uno principio intrinseco scilicet a forma rei naturalis »); un *actus secundo-primus* che è l'esistenza come prima attuazione imperfetta e limitata dell'essenza, per cui l'essere è ancora in potenza attiva (δύναμις) verso un'ulteriore attuazione completa e perfetta della forma (l'aristotelica ἐντελέχεια = forma nel suo stato perfetto); e infine l'*actus secundus* che è l'operazione (ἐνέργεια) con cui si raggiunge appunto tale perfezionamento (*De Verit.*, 5, 10); di qui si comprende come l'essenza è per l'operazione e non viceversa. Ora Dante, affermando che Dio, nella sua causalità universale, investe del suo atto creativo non solo l'essere ma, in ultimo, anche l'operazione, non cade nell'occasionalismo, che renderebbe inutile anche l'essere, ma vuol semplicemente affermare che tutta l'operazione della creatura appartiene, a titolo principale, interamente a Dio, il quale l'ha intesa con un atto di volontà che diventa legge provvidenziale degli esseri (cfr. anche TOLOMEO DA LUCCA, *Determinatio compendiosa*, c. 20: « Divina provvidentia omnia in debitum finem deducit in quantum movet unamquemquem creaturam in suum finem distinctum »). In questo modo Dante presenta come legge divina la specifica « operatio humane universitatis » di cui parlerà subito.

7. Se l'operazione ha il suo fondamento nell'essenza, come s'è visto, avendo tutti gli uomini la stessa essenza e formando quindi un unico *genus humanum*, o meglio *species humana*, avranno un'identica operazione specifica tendente ad un fine comune. Già il termine *universitas* indica tale convergenza, secondo la definizione di INCMARO DI REIMS, *Opusculum adversus Hincmarum Laudunensem*, c. 20 (PL 126, 360): « Universitas ab uno cognominatur eo quod uno multotiens verso propagatur. Nam multitudo, unitate vertente in unum collecta, universitas efficitur ». Dante nel

zione. Infatti l'ultimo fine presente nell'intenzione del creatore, in quanto creatore, non è l'essenza creata, ma l'operazione propria di quell'essenza, e di conseguenza non esiste l'operazione per l'essenza, ma l'essenza per l'operazione [6]. C'è dunque un'operazione specifica, propria di tutta la società umana, alla quale è ordinata l'intera umanità in tutti i suoi innumerevoli componenti [7]; a tale operazione però non può giungere né un uomo singolo, né una sola famiglia, né un solo villaggio [8], né una sola città e neppure un regno particolare. Ora quale sia questa operazione risulterà chiaro se riusciremo ad evidenziare la più alta facoltà [9] propria di 4

Conv., IV, 15, 3-8 è esplicito nell'affermare l'unità essenziale del genere umano, ricollegandosi a Platone e Aristotele e sulla base di un motivo storico-mitico (l'origine di tutti dal «primo uomo»), di un motivo storico-soteriologico (il coinvolgimento di tutto il genere umano nella caduta e nella redenzione di Cristo), e un motivo metafisico (l'identità della natura specifica). — Il concetto di «tanta multitudo» per raggiungere il fine è ricavato da Aristotele, il quale afferma che le specie delle cose generabili e corruttibili non possono raggiungere la loro perfezione e partecipare dell'essere divino ed immortale solo determinandosi in pochi individui effimeri, ma devono esprimersi in una molteplicità di individui della stessa specie che si succedono negli eterni cicli cosmici. Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, II, 4, 415a-b; *De gener. et corruptione*, II, 10-1, 338b. Anche per S. Tommaso, Dio ha moltiplicato le specie e gli individui per attuare meglio nell'universo finito la «perfectam Dei similitudinem» (*S. contra Gent.*, II, 45).

8. Il FICINO (13), seguito dal VIANELLO (96), traduce vicinanza (*vicinitas*), conformemente al *Conv.*, IV, 4, 2. Il VINAY (21) traduce borgo, e indica come sinonimi rione, quartiere. *Vicinia*, dall'aggettivo *vicinus* derivato da *vicus* (usato in I, 5, 6), è il vocabolo con cui Guglielmo di Moerbeke, primo traduttore latino della *Politica* aristotelica (ed. P. Michaud-Quantin, Bruges-Paris, 1961, p. 4, 23-5), rende i termini greci ἀποικία οἰκίας (I, 2, 1252b 17), cioè la famiglia staccatasi da una primitiva famiglia formante con le altre una vicinanza di famiglie collegate da vincoli di parentela, che costituisce appunto il *vicus* (κώμη). La traduzione del Moerbeke è questa: «Ex pluribus autem domibus communitas prima vicus vicinia domus esse». Il NARDI (310) pensa sia da leggere *vicinia domuum*.

9. Qui e nel seguito *ultimum de potentia* significa in modo evidentissimo «la facoltà più alta o suprema», chiamata subito dopo *vis*, che è la traduzione dell'aristotelica δύναμις, la capacità o facoltà perfettiva della sostanza, in quanto la rende atta a compiere una certa attività conforme alla sua natura. Non si comprende quindi la proposta del VIANELLO (96: estremo limite della potenza), del MEOZZI (13: l'ultimo fine della potenza), del VINAY (21: potenza specifica, proprietà specifica, tipico della potenza), del NARDI (295: l'ultimo grado della potenza, con il non pertinente richiamo all' ἔσχατον aristotelico). Qui Dante vuol ricercare non il limite, o il grado o il fine della potenza, ma quale sia la facoltà che specifica l'*homo ut homo* (il *constitutivum speciei*) e che quindi è la più alta, cioè superiore a quelle proprie dell'*homo ut animal*. Il Vinay l'aveva intravisto, ma poi non è stato coerente.

5 appareat. Dico ergo quod nulla vis a pluribus spetie diversis participata ultimum est de potentia alicuius illorum; quia, cum illud quod est ultimum tale sit constitutivum spetiei, sequeretur quod una essentia pluribus spetiebus esset speci-
6 ficata: quod est inpossibile[10]. Non est ergo vis ultima in homine ipsum esse simpliciter sumptum, quia etiam sic sumptum ab elementis participatur; nec esse complexionatum, quia hoc reperitur in mineralibus; nec esse animatum, quia sic etiam in plantis; nec esse apprehensivum, quia sic etiam participatur a brutis; sed esse apprehensivum per intellectum possibilem: quod quidem esse nulli ab homine alii
7 competit vel supra vel infra[11]. Nam, etsi alie sunt essentie

10. Dante, dopo aver affermato che esiste un'operazione specifica dell'uomo, la fa dipendere da una facoltà specifica o potenza operativa che affetta, come qualità accidentale, la sostanza e ne costituisce il principio immediato d'operazione, mentre il principio remoto resta sempre la sostanza stessa nella sua natura o forma specifica. Quando Dante afferma che tale facoltà è il costitutivo della specie, credo non intenda identificare la facoltà con la forma sostanziale specifica, come fanno Alessandro d'Ales e Alberto Magno, ma soltanto affermare che la facoltà più alta dell'uomo (l'intelletto), essendo della stessa specie della forma sostanziale (anima), da cui emana naturalmente e necessariamente, indica immediatamente quale sia la natura specifica del soggetto dotato di tale facoltà. Cfr. S. BONAVENTURA, *In I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1 (ed. Quaracchi, t. I, p. 186a): « Dicitur naturalis potentia quae egreditur a substantia immediate... et haec quidem non est alterius generis quam substantia, sed reducitur ad genus substantiae »; S. TOMMASO, *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2: « Facultates sunt propria accidentia quae consequuntur speciem, originata ex principiis ipsius; simul tamen sunt de integritate ipsius animae in quantum est totum potentiale ». Vedi O. LOTTIN, *L'identité de l'âme et des ses facultés pendant la première moitié du XIII^e siècle*, in « Revue Néoscol. de Phil. », t. 36 (1934), pp. 192-210. — L'impossibilità metafisica dell'appartenenza di una forma specifica a più specie diverse è affermata da S. TOMMASO, *S. Theol.*, I, 118, 2: « Non est possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum ».

11. Cfr. *Conv.*, II, 7, 3-4; IV, 7, 11-5. — La progressiva esclusione compiuta da Dante segue la linea gerarchica degli esseri secondo la scala aristotelica (già presente nel *Conv.*, III, 3, 3-4), che va dai primi elementi semplici, all'essere minerale già strutturato, al vivente, al senziente per arrivare all'intelligente, ed è esemplata sullo schema abbreviato di ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, I, 6, 1097b 33 - 1098a 17 (comm. tom., lez. 10): « Quale sarebbe dunque quest'(opera propria dell'uomo)? Non già il vivere, giacché questo è comune anche alle piante, mentre noi cerchiamo quello che è proprio dell'uomo. Escludiamo dunque la vita nutritiva e accrescitiva. Ci sarebbe poi una vita sensitiva, ma anch'essa è comune al bue, al cavallo e ad ogni animale. Rimane pertanto una vita attiva propria di un essere razionale... quindi ἔστιν ἔργον ἀντρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατά λόγον », cioè « l'opera propria dell'uomo è l'attività dell'anima secondo ragione ».

tutti gli uomini. Intanto io affermo che nessuna facoltà che sia condivisa da più individui di specie diversa può essere la facoltà più alta di qualcuno di essi, poiché, essendo la facoltà più alta il costitutivo della specie, ne seguirebbe che un'unica essenza specifica apparterrebbe a più specie diverse, il che è impossibile[10]. Quindi la facoltà più alta dell'uomo non è quella semplicemente di esistere, perché tale facoltà è condivisa anche dai quattro elementi; e neppure quella di essere dotato di certe disposizioni qualitative, poiché questo si verifica anche nei minerali; né quella di esistere in modo animato, poiché così esistono anche le piante; né quella di conoscere semplicemente, poiché anche i bruti partecipano di tale facoltà; ma quella di conoscere per mezzo dell'intelletto possibile, il che non compete a nessun altro essere superiore o inferiore all'uomo[11]. Infatti, sebbene vi siano

— Gli *elementa* sono l'acqua, l'aria, la terra e il fuoco che non possono essere detti « suoi », cioè dell'*esse simpliciter* (come afferma il VINAY, 21) poiché questo è indeterminato e trascendentale; tantomeno si può dire che esso « partecipa di elementi », come fraintende il VIANELLO (96-7). — L'*esse complexionatum* non è la semplice *mixtio* dei corpi semplici (le « misture » di *Par.*, XXIX, 125, 134 o i *corpora composta* di *Conv.*, III, 3, 2-3). Nella *Questio*, XVII, 27 Dante distingue il *mixtum* dal *complessionatum*. Il termine *complessio* (usato anche in *Conv.*, III, 8, 17; IV, 20, 8; 21, 4; 23, 4 e 7; 24, 7) non compare in Aristotele che usa il vocabolo κρᾶσις = *temperamentum* (*De gener. et corrupt.*, I, 10, 328a), ma deriva dalla fisiologia antica di Galeno e dei medici bizantini e fu accolto negli *Aforismi* di Ippocrate e nelle *Isagogae* di Hunain ben Isaac e nel *Canon* di Avicenna, autori ben noti nella scuola di Chartres (1100-1200); esso serviva a indicare il miscuglio (*temperamentum*) degli umori nei corpi animati e specialmente nell'uomo. Già nel *Conv.* Dante l'aveva usato in tale senso, cioè come equilibrio tra le qualità opposte dei quattro elementi nel seme e nel corpo umano, ma qui nel *Mon.*, rispettando lo schema gerarchico aristotelico, trasferisce anche ai minerali inanimati l'*esse complexionatum*, che diventa quella disposizione o struttura unitaria permanente che origina una nuova qualità e una nuova azione, conformemente alla visione di ALBERTO MAGNO, *Phys.*, II, 27: « Est... complexio qualitas una proveniens ex reciproca actione et passione qualitatum contrariarum in corporibus commixtis », e questa specie di nuova forma qualitativa convoglia le altre qualità « in unum actum mixti ». — L'*esse apprehensivum* è l'essere capace di *simplex apprehensio*, cioè di conoscere o constatare semplicemente la forma sensibile, senza emettere nessuna valutazione. — L'*intellectus possibilis* è il νοῦς δυνατός di Aristotele (*De anima*, III, 4, 429a), che è in potenza a conoscere l'intelligibile (νοητόν) ed è passivo (παθητικός), quasi un materiale plastico pronto a ricevere l'impressione delle forme intelligibili ricavate, per astrazione, dall'immagine (φάντασμα) ad opera dell'intelletto attivo, diventando così conoscente in atto. Anche per S. Tommaso esso è indeterminato come la materia, pura potenza per nulla attuata, ma capace di diventare *inten-*

intellectum participantes, non tamen intellectus earum est possibilis ut hominis, quia essentie tales speties quedam sunt intellectuales et non aliud, et earum esse nichil est aliud quam intelligere quod est quod sunt; quod est sine interpolatione, aliter sempiterne non essent [12]. Patet igitur quod

tionaliter tutte le cose. « Intellectus possibilis est ens actu in genere entis, sed est pura potentia in genere intelligibilium » (*S. Theol.*, I, 81, 1; I-II, 50, 4; *De Verit.*, q. 8, 6), e come tale « est in potentia naturaliter... ad omnes species rerum sensibilium (*Id.*, I, 88, 1; I-II, 50, 6); esso è la vera facoltà d'intendere dell'uomo, e quindi « est quod dignissimum et formalissimum in ipso », tanto che l'uomo « ab eo (intellectu) speciem sortitur » (*S. contra Gent.*, II, 60).

12. Il brano tocca tre temi: il primo è quello della mancanza di intelletto possibile nelle specie intellettive o sostanze separate (dalla materia), sul quale c'è pieno accordo con Aristotele e S. Tommaso. Per lo Stagirita infatti le sostanze separate (le intelligenze motrici dei cieli) non sono in potenza a conoscere, ma sono sempre in atto, essendo in sé perfette fin dall'origine e quindi immutabili, cioè non passano dalla potenza all'atto, come l'intelletto umano, ma sono « atti puri » (*Metaph.*, XII, 6, 1071b 20-2). Per l'Aquinate, le specie intellettive non hanno intelletto possibile poiché sono prive di materia (*S. Theol.*, I, 54, 4; *S. contra Gent.*, II, 97), e quindi il loro intelletto « est semper in actu, numquam in potentia » (*S. Theol.*, I, 50, 1 e 2; 54, 4; 65, 1; *S. contra Gent.*, II, 97 e 98; *De Verit.*, q. 8, 5) e conoscono « per species innatas », non « per acquisitas a rebus » (*S. Theol.*, I, 51, 1; 55, 2; 57, 1; 58, 7; 87, 1), in quanto fin dall'inizio, assieme alla loro natura, hanno ricevuto tutte le specie o idee delle cose che possono conoscere naturalmente (*Id.*, 54, 4; 55, 2; *S. contra Gent.*, II, 98). Il secondo tema è l'identificazione dell'essere delle *species intellectuales* con la loro operazione dell'*intelligere*. S. Tommaso la nega, perché l'essere delle forme intellettive sussistenti non è « simpliciter infinitum » e onnicomprensivo come l'essere divino, ma è « determinatum ad unum secundum speciem », « contractum ad terminatam naturam » (*S. Theol.*, I, 7, 2), cioè è limitato nella sua essenza (*Id.*, I, 54, 2) ed è finito nella sua esistenza (*Id.*, I, 47, 1; 50, 2), e in quanto tale « non potest omnia intelligere per suam essentiam », come Dio, perché il suo « intelligere » è distinto dall'« esse » e dall'« essentia » (*Id.*, I, 56, 3). Dante invece afferma l'identificazione (anche nel *Conv.*, I, 4, 3 dice che il loro essere è la loro operazione), forse perché influenzato dal platonismo del *Liber de Causis* e della sua fonte neoplatonica che è l'*Elementatio theologica* di Proclo, tradotta nel 1268 da Guglielmo di Moerbeke, per i quali le *species intellectuales* (= νοερά εἴδη di Proclo) sono le idee platoniche (cfr. *Conv.*, II, 4, 4-7) sussistenti in soggetti pensanti perfetti ed eterni, che Proclo chiama decisamente « dei », meritandosi una forte critica da parte di S. Tommaso, *In Libr. De Causis expositio*, ed. Pera, Torino, 1955, n. 53, 65, 67, 82-84. Indignato contro Dante si dimostrò anche il Vernani che parlò di « intollerabilis error ». Il Vinay (22-3) vuol vedere nella frase una semplice imprecisione verbale di Dante, interpretandola come equivalente a « non sunt nisi actu intelligentes ». Il terzo tema riguarda l'oggetto dell'intelligere, che è legato alla discussa frase « quod est quod sunt », che ha patito mutilazioni e cambiamenti e dalla quale dipende anche l'interpretazione del successivo « sine interpolatione ». Vi sono quattro posizioni: *a*) quella del Witte, seguito da Giuliani, Rostagno, Moore, Vinay e Vianello i quali eli-

altri esseri forniti di intelletto, tuttavia il loro non è l'intelletto possibile come quello dell'uomo, poiché tali esseri non sono altro che specie intellettive, il cui essere non è altro che l'intuire le essenze delle cose, il che avviene senza la mediazione empirica, altrimenti non sarebbero eterne [12]. È chiaro quindi che la più alta facoltà dell'umanità è la

minano *tout court* la frase, contro la concorde testimonianza dei manoscritti; *b*) quella di Fraticelli, Torri, Bertalot e della *princeps* che recano « quid est quod sunt », che ha un ottimo fondamento nella tradizione manoscritta; *c*) quella di Passerini, Ricci e Nardi che accolgono la lezione « quod est quod sunt » attestata da A¹ T e dal gruppo β2, e quindi avente la medesima probabilità della precedente (cfr. P. G. RICCI, *Un difficile e importante passo della Monarchia*, in « Studi Dant. », XLII [1965], pp. 361-8); *d*) quella del Bigongiari (*The text of Dante's Monarchia*, in « Speculum », II [1927], pp. 460-1), che propone l'emendamento « quod quid est », che il Ricci dichiara degno di rispetto, pur non avendo appoggi nei manoscritti. Ora la posizione (*a*) elimina l'oggetto dell'*intelligere*, e intende *sine interpolatione* come « senza interruzione », nel senso che l'*intelligere*, essendo sempre in atto, è continuo ed immutabile, non interrotto da atti successivi e diversi, in analogia a *Par.*, XXIX, 79-81: « però non hanno vedere interciso / da novo obietto », e al *Conv.*, III, 11, 14; 13, 5-8. Vedi anche S. TOMMASO, *S. contra Gent.*, II, 97: « Operatio propria quae est intelligere est in eis continua et non intercisa », sebbene non fissa sempre sullo stesso oggetto, come Dio, ma con una certa successione da atto ad atto (*Ib.*, 101). Cfr. VIANELLO, *Per l'esegesi della Monarchia*, in « Giorn. dant. », XXVI (1923), p. 317. Per il VINAY (23) invece il significato è quello di *intelligere* « senza mediazione », cioè senza inserzione di organi fisici ed elementi sensibili. Le posizioni (*b*) e (*c*) intendono il « quod (o quid) est quod sunt » come la stessa essenza o natura delle « species intellectuales », quale loro primo oggetto di conoscenza. (Il RICCI, *op. cit.*, pp. 366-8 ritiene invece come oggetto l'esistenza, il « quod est »). La dottrina è tomistica, cfr. *S. Theol.*, I, 56, 1: « Intelligibile subsistens (cioè l'angelo come forma intelligibile in atto) seipsum per substantiam suam intelligit »; 87, 1, ad 2ᵐ: « Suam essentiam per seipsum apprehendit, ... cognoscit alia a se per suas similitudines »; *De Verit.*, q. 8, 3 e 6: « Intelligit essentiam suam secundum ipsam et per eam quaelibet alia ». Il NARDI (297) preferisce richiamarsi al *Liber de Causis*, prop. 8: « Omnis intelligentia intelligit essentiam suam... et scit quod est supra se et quod est sub se »; prop. 13: « Et quando scit essentiam suam scit reliquas res quae sunt ab ea ». Per queste posizioni il *sine interpolatione* significherebbe « senza intermissione », cioè senza cangiamento di atti tra loro diversi. La posizione (*d*) considera oggetto dell'*intelligere* il « quod quid est », interpretato in analogia al « quod quid erat esse » (che traduce l'aristotelico τὸ τί ἦν εἶναι) che, nella terminologia scolastica, indica la *quidditas*, cioè l'essenza specifica della cosa (e non la sostanza, come fraintende il VINAY, 23). Il *sine interpolatione* qui viene a significare senza la mediazione dell'immagine empirica da sottoporre al processo di astrazione. Si preferisce quest'ultima posizione perché serve a porre in risalto l'antitesi dantesca tra le specie intellettive prive di intelletto possibile e intuenti direttamente le essenze immutabili (e quindi non legate al corpo e perciò eterne) e l'intelletto possibile umano legato invece all'organo sensibile e dipendente dalle immagini sensibili.

ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive
8 virtus intellectiva. Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur [13]; sicut necesse est multitudinem rerum generabilium ut potentia tota materie prime semper sub actu sit: aliter esset dare potentiam separatam, quod
9 est inpossibile [14]. Et huic sententie concordat Averrois in comento super hiis que *De anima* [15]. Potentia etiam intellec-

13. Se l'essere in potenza è formalmente costituito dalla sua relazione all'atto come suo fine, l'intelletto umano, che è in potenza a conoscere «omnia intelligibilia», ha per fine di essere tradotto in atto conoscitivo. Cfr. S. Tommaso, *S. contra Gent.*, III, 39: «Esse in actu est finis existentis in potentia... tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actu»; *Compl. theol.*, c. 103-4: «Est finis intellectualis creaturae... ut intellectus eius totaliter efficiatur in actu». Ora questo fine non può essere raggiunto da un solo uomo o da pochi uomini associati, che hanno una esperienza limitata delle cose e quindi pochi concetti per attuare l'intelletto, perciò occorre il concorso di tutti gli uomini simultaneamente presi e nelle successive generazioni, affinché l'intelletto, specificamente identico in tutti gli uomini, possa essere interamente attuato nella sua potenzialità conoscitiva. Questa idea permette a Dante di sottolineare la necessaria collaborazione di tutti per la perfezione della specie e gli serve per avviare il discorso sulla «pax universalis» e sul suo garante, l'Imperatore. In essa, pur essendo sostenuta da Averroè, subito citato, e dall'averroista Giovanni di Janduno (*Quaest. in Metaph.*, I, q. 4, ad 2^m^ dubium), non c'è ombra di Averroismo, perché Dante non afferma un unico intelletto numericamente identico per tutti gli uomini, superindividuale e trascendente, che si unisce loro solo «in agendo» (nell'atto di conoscere) e non «in essendo» (cioè ontologicamente, come «forma corporis») con la conseguenza della mortalità dell'anima individuale, anzi Dante rigetta esplicitamente tale dottrina in *Purg.*, XXV, 61-78 ed anche in *Conv.*, IV, 21, perché ritiene l'intelletto possibile facoltà dell'anima, forma sostanziale del corpo, numericamente moltiplicata negli individui. L'accusa gli era stata fatta già dal Vernani (*op. cit.*, cap. I, p. 97): «Sic dicendo sequitur manifeste quod in omnibus hominibus est unus solus intellectus; quod quidem dicere et sentire est error pessimus, cuius auctor... fuit ille Averrois quem allegat». Alcuni critici, pur respingendo come falsa l'accusa, ritengono che Dante, per sostenere l'unità indissolubile dell'umanità richiedente un monarca, abbia accolto l'ausilio fornitogli dalla dottrina averroistica (Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, p. 238), oppure abbia preso a prestito un'idea averroistica inquadrandola nella sua concezione tomistica (Ercole, *Il pens. polit. di Dante*, II, p. 150). Sulla questione, oltre alle opere del Nardi, in particolare *Dal «Convivio» alla «Commedia»*, Roma, 1960, pp. 88-9, cfr. Parodi, *Del concetto dell'Impero in Dante e del suo averroismo* cit.; A. Del Savio, *Dante and heresy*, Boston, 1936; M. Grabmann, *Siger von Brabant u. Dante*, in «Deut. D. Jahrb.», XII (1939), pp. 109 segg.; R. Morghen, *Dante e Averroè*, in *L'averroismo in Italia*, Roma, 1979, pp. 49-62.

facoltà o potenza intellettiva. E poiché tale potenza non può essere tutta quanta simultaneamente tradotta in atto da parte di un solo uomo o di qualcuna di quelle società particolari suaccennate, occorre necessariamente che nel genere umano vi sia una moltitudine di uomini, ad opera dei quali quella potenza venga totalmente attuata [13], così come è necessaria una moltitudine di cose generabili affinché tutta la potenza della materia prima sia sempre attuata, altrimenti esisterebbe una potenza separata [dall'atto], il che è impossibile [14]. Con tale giudizio concorda Averroè nel commento al *De anima* [15]. Quella potenza intellettiva di cui

8

9

14. L'analogia con la materia è molto aderente, perché la « materia prima » aristotelica è un principio metafisico indeterminato e potenziale come l'intelletto possibile (*Phys.*, I, 9, 192a; *Metaph.*, VII, 3, 1029a 20), e può assumere tutte le forme specifiche che gli agenti cosmici traggono da essa, realizzandole tutte nelle sostanze fisiche generabili e corruttibili del cosmo, che è finito ma eterno, onde quelle forme, pur nel variare infinito delle loro concrezioni individuali, sono eterne (« participant sempiterno ») ed eternamente attuano la potenza della materia prima, la quale quindi non può mai essere separata dall'atto (*Metaph.*, IX, 8, 1049b-1051a). Anche Averroè (nel comm. alla *Phys.*, c. 9, 122a 16) afferma che nella materia c'è un « naturalis appetitus ad recipiendum omnes formas », per raggiungere quella perfezione che non potrebbe raggiungere con una sola e che la fa simile al « primum principium (Dio) secundum quod potest », cioè la fa sempre in atto. Anche per S. Tommaso la materia prima è in potenza passiva verso tutte le forme naturali, che sono concreate da Dio in potenza, e non « latitantes » nella materia, per cui ogni forma « educitur de potentia materiae ab agente naturali » (*S. Theol.*, I, 45, 8; 65, 4; *S. contra Gent.*, III, 69). — La lezione proposta da W. BULST, *Zu Dantes De Monarchia, I, 3, Logische Interpretation und Textkritik*, in « Hist. Vierteljahrschr. », XXXVI (1931), pp. 840 segg.: « aliter esset *a re* potentia separata » è inaccettabile, poiché il problema non riguarda l'inseparabilità ontologica della materia nel composto sostanziale.

15. AVERROÈ, *De anima*, III, t. c. 5, digr. pars V, q. 3ª. Vi si afferma che l'intelletto speculativo, unico in tutti gli uomini, è sempre in atto, non solo nella conoscenza dei primi princìpi comuni alla specie umana, ma pure nella scienza (o filosofia) delle realtà teoretiche e pratiche, anche se parte degli uomini possano esserne privi, così come l'essere del mondo non perde consistenza per il venir meno di qualche individuo, onde « forte philosophia invenitur perfecta in maiori parte subjecti (= umanità) in omni tempore »; siccome però tale scienza suppone le immagini sensibili fornite dall'intelletto individuale generabile e corruttibile, Averroè postula non solo una moltitudine di individui, ma anche l'eternità della specie umana. La « multitudo hominum » è richiesta anche da Giovanni di Janduno affinché l'« intellectus possibilis recipiat suam totam perfectionem a rebus », nonostante gli impedimenti e i parziali insuccessi individuali (cfr. testo in NARDI, *Saggi di fil. dant.*, p. 236). Egli precisa (*Quaest. in Metaph.*, I, q. 4) che la maggior parte degli uomini posseggono tutta la scienza o filosofia non *divisive* (cioè individualmente), ma *collective* (in quanto uno ne possiede una

tiva, de qua loquor, non solum est ad formas universales aut speties, sed etiam per quandam extensionem ad particulares: unde solet dici quod intellectus speculativus extensione fit practicus, cuius finis est agere atque facere [16]. Quod dico propter agibilia, que politica prudentia regulantur, et propter factibilia, que regulantur arte: que omnia speculationi ancillantur tanquam optimo [17] ad quod humanum genus Prima Bonitas in esse produxit; ex quo iam innotescit illud *Politice*: intellectu, scilicet, vigentes aliis naturaliter principari [18].

parte, l'altro un'altra e così via), idea che sembra bene illustrare la posizione dantesca. S. Tommaso (*S. contra Gent.*, III, 48; *S. Theol.*, I, 88, 1) pensa che il desiderio naturale di conoscere tutte le cose, raggiungendo la felicità, non possa essere conseguito in questa vita, ma solo nella visione dell'essenza divina nell'altra vita; la conoscenza sempre e tutta in atto riguarderebbe perciò solo i primi princìpi, il che renderebbe possibile l'ulteriore progresso nella storia umana. Cfr. Ercole, *Il pens. pol. di Dante*, II, pp. 155-6. Analoga la posizione di Dante nel *Conv.*, III, 15, 9 (vedi anche IV, 13, 7; I, 1, 2), ove afferma che «l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può», e che pochi sono coloro che la raggiungono. Il *Monarchia* corregge il pessimismo del *Convivio*.

16. Questo detto è ricavabile da Aristotele, *De anima*, III, 9-10, 432b-433a (cfr. L. Minio-Paluello, *Tre note* ecc., pp. 503-11). Vi si afferma che l'intelletto teoretico consiste nella intellezione delle essenze, dei concetti o dei princìpi, mentre l'intelletto pratico consiste nel pensarne una deduzione nella pratica, per es. partendo da un fine, escogitare i mezzi per produrlo nel contingente, pur rimanendo fuori dall'esecuzione operativa, e restando sempre sul piano teoretico. Anche S. Tommaso fa dei due intelletti due momenti di un'unica facoltà conoscitiva («sunt realiter eadem potentia»), che si distinguono solo «ratione finis» in quanto l'uno tende al vero e l'altro all'utile pratico o all'onesto (*In De anima*, III, 10, n. 820; *S. Theol.*, I, 14, 16; 79, 11; I-II, 3, 5; 69, 3), per cui l'intelletto pratico è «motivus voluntatis non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum», cioè come «proxima regula operis» (*Id.*, I, 79, 11). L'averroista Giovanni di Janduno parlava invece dei due intelletti come di due potenze diverse.

17. Cfr. Aristotele, *Eth. Nicom.*, VI, 5, 1140b; 7, 1141a. La φρόνησις aristotelica (tradotta saggezza, preferibile al più tradizionale prudenza, perché ne accentua maggiormente il carattere dianoetico) è l'abito pratico, congiunto a ragione, che dispone a realizzare, secondo misura, ciò che è bene per l'uomo, deliberando circa i mezzi per raggiungerlo, e quindi trova il suo fine nella stessa azione buona (εὐπραξία). Siccome

sto parlando non è orientata solo alle forme universali o specie, ma, per una certa estensione, anche alle forme particolari, per cui si usa dire che l'intelletto speculativo per estensione diventa pratico e, come tale, ha per fine l'agire e il fare [16]. Intendo riferirmi, per esempio, alle azioni regolate dalla saggezza politica e alle produzioni di oggetti che sono regolate dall'arte: sia le une che le altre sono subordinate alla speculazione come al fine più alto [17], per raggiungere il quale la Bontà Prima chiamò all'esistenza il genere umano. Già da questo si comprende chiaramente l'affermazione della *Politica* che « gli uomini dotati di vigoroso intelletto sono per natura dominatori degli altri » [18].

però tale fine è un bene comune a tutti gli uomini viventi in società, la saggezza ha carattere di politicità (« politica prudentia »). Si ricordi che l'*Etica* è presentata da Aristotele come un trattato di politica. Anche S. TOMMASO, *S. Theol.*, II-II, 47, 10 dice: « Prudentia relata ad bonum commune vocatur prudentia politica ». — La τέχνη (arte) è l'abito pratico, congiunto a ragione, di produrre (ποιεῖν) oggetti esteriori, e quindi ha fuori di sé il proprio fine. Ambedue le virtù vengono da Aristotele subordinate alla sapienza (la dantesca *speculationi*) che porta alla felicità. Il termine « ancillantur » indica appunto tale subordinazione, raffigurabile implicitamente anche nelle traduzioni di GALANTE (125: « sono serve »), di VINAY (27: « sono strumenti », con riferimento a un passo analogo di *Ep.* V, 25), di VIANELLO (98: « sono ancelle »), di NARDI (303: « obbediscono »). Cfr. anche S. TOMMASO, *S. Theol.*, I, 1, 5 e la sua precisa analisi delle due virtù in: *Id.*, I-II, 57, 5. L'« optimo ad quod » è il fine ultimo, perfetto, travisato dal VIANELLO (98) che traduce: « come della miglior facoltà ».

18. ARISTOTELE, *Polit.*, I, 2, 1252a 31. Nei manoscritti il *vigentes* ha subito varie storpiature rilevate dal Bertalot ed emendabili sia in base ad alcuni passaggi di una ignota traduzione latina medievale del testo aristotelico (cfr. B. NARDI, *Il punto sull'Epistola a Cangrande*, in « Lectura Dantis Scaligera », Firenze, 1960, p. 16: nell'epistola compare il termine con analoghe storpiature quali *degentes*, *indigentes*), e sia in base al commento tomistico alla *Metafisica*, che recita: « Ut in libro praedicto (*Policia*) Philosophus dicit, homines *intellectu vigentes* naturaliter aliorum rectores et domini sunt », concetto comunemente accolto nel ME: cfr. EGIDIO ROMANO, *De regim. princ.*, pref.: « Vigens mentis industria et regitiva prudentia naturaliter dominatur », e nel *De renunciat. papae*, XVI, 1: « Est naturalis, quod qui sunt potentiores in intellectu et magis vigent industria illi praesint ». Forse Dante vi ha attinto, poiché resta dubbio se egli avesse conoscenza diretta della *Politica* di Aristotele. Il VINAY (29) afferma che « tutte le sue citazioni ... possono essere di seconda mano e risalire a testi notissimi come i commenti di S. Tommaso all'*Eth.* e alla *Metaph.*, oppure al *De regim. princ.* di Egidio Romano ». Difende invece la conoscenza diretta il Busnelli nel commento al *Conv.*, II, 3. Cfr. però H. A. GILBERT, *Had Dante read the Politics of Aristotle?*, in « Publications of modern Language Association of America », XLIII (1928), p. 602.

IV

1 Satis igitur declaratum est quod proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper [1] totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secundario
2 propter hoc ad operandum per suam extensionem. Et quia quemadmodum est in parte sic est in toto [3], et in homine particulari contingit quod sedendo et quiescendo prudentia et sapientia ipse perficitur [2], patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus [4], quod fere divinum est iuxta illud « Minuisti eum paulominus ab angelis » [5], liberrime atque facillime se habet. Unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum que
3 ad nostram beatitudinem ordinantur. Hinc est quod pasto-

1. Questo *semper*, visto nella prospettiva averroistica, supporrebbe l'eternità della specie umana in un mondo eterno, mentre nella prospettiva creazionistica dantesca indica tutta la durata della vita dell'uomo sulla terra. Il *semper*, coniugato per di più con il *tota*, ha destato perplessità nel PARODI, *Del concetto* cit., p. 137, il quale si chiede che ne sarà del progresso se l'umanità raggiunge sempre tutto il massimo sviluppo dell'intelletto. Dicendo che tale problema non si poneva nel ME, il NARDI, *Saggi di fil. dant.*, p. 141, n. 61, non risponde; ma vedi sopra nota 15.

2. ARISTOTELE, *Phys.*, VII, 3, 247b 11-12: « In sedendo et quiescendo anima fit prudens ». Il VANDELLI (Commento alla *D. C.*, Milano, 1929, *Purg.*, IV, 97-139) cita l'anonimo fiorentino secondo cui il liutaio Belacqua a Dante, che lo riprendeva per la sua « nigligenza », rispose con le parole di Aristotele: « Sedendo et quiescendo anima efficitur sapiens ». La sapienza (σοφία) per ARIST., *Eth. Nicom.*, VI, 7, 1141a è la scienza non solo di ciò che deriva dai princìpi, ma degli stessi princìpi primi immutabili, delle « cose più degne di onore », « è scienza e intelletto delle cose più eccelse per natura », quindi è « la più perfetta di tutte le scienze », mentre la saggezza pratica è l'infima (Dante le unisce, quasi ad abbracciare tutte le virtù dianoetiche). Per S. TOMMASO, *In Metaph.*, I, 1, n. 34, è la scienza delle cause prime. Traducendo « senno e sapere » il NARDI (303) non qualifica con precisione i termini aristotelici.

3. AVERROÈ, *Phys.*, VIII, comm. 15, ove parla di Empedocle secondo cui, se l'amore e l'odio congiungono e disgiungono alcune cose, devono operare così in tutto l'universo, perché « natura partis et totius est eadem ». L'applicazione all'uomo è aderente, perché i singoli individui sono parti soggettive del tutto della specie per l'identica natura.

4. Che è appunto la « speculatio », cioè la contemplazione della verità. Che la pace sia condizione necessaria per giungervi l'afferma anche S. Tommaso, che però intende « pace » non solo in senso politico-civile, ma anche in senso etico-psicologico come ordine armonico del corpo e dello spirito: « Ad perfectionem contemplationis requiritur incolumitas corporis... *quies* a perturbationibus passionum... et *quies* ab exterioribus passionibus, ad

IV

1 È stato così chiarito sufficientemente che l'operazione specifica del genere umano preso nella sua totalità è quella di attuare sempre[1] tutta la potenza dell'intelletto possibile, prima mediante l'attività speculativa e poi, in forza e per estensione di questa, mediante l'attività pratica. 2 Siccome nell'uomo singolo avviene che, vivendo in condizioni di calma e di tranquillità, si perfezioni in saggezza e in sapienza[2], è chiaro che — secondo il detto che ciò che vale per la parte vale per il tutto[3] — anche il genere umano, vivendo nella quiete, cioè nella tranquillità della pace, può compiere, nel modo più libero e facile, la sua attività specifica[4] che è quasi divina, secondo il detto: «Lo facesti di poco inferiore agli angeli»[5]. Di qui appare evidente che la pace universale è il massimo dei beni che sono ordinati alla nostra felicità. 3 Ed è appunto per questo che la voce dall'alto

quam ordinatur totum regimen vitae civilis» (*S. contra Gent.*, III, 37), sicché «*pax* et unitas subditorum est finis regentis» (*Id.*, IV, 76). Enghelberto di Admont l'intende in senso economico-politico-sociale, affermando che la felicità dei regni consiste «in bonorum sufficientia, in tranquillitate sine turbatione et in securitate sine timore», tutte cose che «sub uno nomine *pacis* includuntur, quae est finis ultimus et principalis ad quem tendunt omnes hominum communitates» (*De ortu, progressu et fine romani imperii*, c. 14). Anche Occam ripeterà: «Ille principatus est optimus... quo inter subditos amicitia, *pax* et concordia potissime procuratur» (*Octo Quaest.*, III, 5). S. AGOSTINO, *De civ. Dei*, XIX, 7-11-14, considerava la «pax terrena» come irraggiungibile dalle formazioni politiche e dall'Impero, e la collegava intrinsecamente alla fede e alla pace della città celeste. Dante invece l'intende in senso laico-naturale, perché ne fa il valore strumentale più alto per giungere alla felicità terrena, nonché in senso strettamente politico, interpretando così le aspirazioni più profonde della coscienza pubblica italiana, stanca delle lotte fratricide tra comuni e fazioni. Non credo quindi che «pax» sia qui un puro concetto filosofico-teologico, come vuole il VINAY (31), per il quale il ME non avrebbe avvertito particolarmente l'esigenza della pace, il che è contraddetto dalle fonti dell'epoca, dalle predicazioni degli «entusiasti», dalle marce della pace: «Eo mense... in noctis silentio apparuerunt quidam in ecclesia Sanctae Mariae Transteverinæ qui clamabant: pax, pax, nihil aliud dicentes...» (*Chronicon Regiense*, in *Rerum Italic. Script.*, XVIII, col. 42, a. 1328). Cfr. A. GRAUERT, *Dante u. die Idee des Weltfriedens*, München, 1909; G. SALVADORI, *Giustizia e pace nel secolo di Dante*, in *Dante e l'Italia*, Roma, 1921; K. KOMOTH, *Pax universalis. Philosophie und Politik in Dantes Monarchia*, in *Soziale Ordnungen im Selbsverständnis des Mittelalters*, Berlin, 1980, pp. 34-50.

5. *Ps.* 8, 6.

ribus de sursum sonuit non divitie, non voluptates, non honores, non longitudo vite, non sanitas, non robur, non pulcritudo, sed pax; inquit enim celestis militia: « Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bone voluntatis »[6].
4 Hinc etiam « Pax vobis »[7] Salus hominum salutabat; decebat enim summum Salvatorem summam salutationem exprimere: quem quidem morem servare voluerunt discipuli eius et Paulus in salutationibus suis, ut omnibus mani-
5 festum esse potest[8]. Ex hiis ergo que declarata sunt patet per quod melius, ymo per quod optime genus humanum pertingit ad opus proprium; et per consequens visum est propinquissimum medium per quod itur in illud ad quod, velut in ultimum finem, omnia nostra opera ordinantur, quia est pax universalis, que pro principio rationum subse-
6 quentium supponatur. Quod erat necessarium, ut dictum fuit, velut signum prefixum in quod quicquid probandum est resolvatur tanquam in manifestissimam veritatem[9].

V

1 Resummens[1] igitur quod a principio dicebatur, tria maxime dubitantur et dubitata queruntur circa Monarchiam temporalem, que comuniori vocabulo nuncupatur « Imperium »[2]; et de hiis, ut predictum est, propositum est sub assignato principio inquisitionem facere secundum iam tac-

6. *Luca*, 2, 13.
7. *Matth.*, 10, 12; *Iohan.*, 20, 21; *Luca*, 24, 36.
8. Cfr. *Rom.*, 1, 7; *I Cor.*, 1, 30; *II Cor.*, 1, 2; *Gal.*, 1, 30; *Eph.*, 1, 2; *Phil.*, 1, 2; *Coloss.*, 1, 3; *I Thess.*, 1, 2, ecc.
9. Terminando la premessa filosofica al *Trattato*, Dante ribadisce il « principium inquisitionis directivum » (I, 2), cioè che il fine supremo dell'uomo sulla terra è raggiungibile solo con la pace. Su questo innesterà più tardi (II, 14; 14, 7; III, 15, 11) l'idea che l'Impero è l'indispensabile assicuratore e garante della pace e della giustizia come condizioni per raggiungere il fine umano, contro la minaccia della cupidigia. Per la relazione tra Impero e la pace vedi III, 15, nota 17.

1. Gli editori moderni dal Witte al Giuliani, al Passerini e al Bertalot leggono *resumentes*, mentre il Ricci (144) preferisce il *resummens* attestato dai manoscritti della famiglia α e di gran parte di β, anche se manca nell'importante *codex Bini*. Al Nardi (305-6) non aggrada tale sostituzione, ritenendo che il *resumentes* sia più consono all'impostazione impersonale

Omnium hominum quos ad amorem verita
tis natura superior impressit hoc maxime
interesse videtur. ut quemadmodum
de labore antiquorum ditati sunt / Ita et
ipsis posterius prolaborent quatenus ab eis posteri
tas habeat quo ditetur / longe namque ab offi
tio se esse dubitet / qui publicis documentis
imbutus ad rem publicam aliquid offerre
non curat. Non enim est lignum / quod secus
decursus aquarum fructificat in tempore
suo / Set potius perniciosa vorago semper
ingurgitans et numquam refusa / ne de
infossi talenti culpa quandoque redarguar /
utilitati non modo turgescere / quinimo fructifi
care desidero / et intemptatas ab aliis ostende
re veritates / Nam quem fructum ille qui
theorema quoddam euclidis iterum demonstra
ret / qui ab aristotile felicitatem ostensam re
ostendere conarentur / qui senectutem a cicerone de
resumeret defensandam. Nullum quippe
set fastidium potius / illa superfluitas tediosa
prestaret / Cumque inter alias veritates oc
cultas et utiles / temporalis monarchie notitia
utilissima sit / et maxime latens / et propter non se
habere / Inmediate ad lucrum ab omnibus intenta
ta / In proposito est hanc de suis enucleare
latibulis. Cum ut utiliter mundo pervigilem
Cum et ut palmam tanti bravii / primus
in meam gloriam adipiscar. Arduum quidem
opus et ultra vires aggredior / Non tam de
propria virtute confidens quam de lumine lar
gitoris illius qui dat omnibus affluenter / et non improperat

L'esordio del *De Monarchia* in un codice della fine del secolo XIV

(Firenze, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, cod. Ashburnham 619, fol. 1 r).

non annunciò ai pastori né ricchezze, né piaceri, né onori, né lunga vita, né salute, né forza, né bellezza, ma pace. Infatti la milizia celeste cantò: « Gloria a Dio nell'alto dei cieli e pace in terra agli uomini di buona volontà »[6]. Ed è ancora per questo che il Salvatore degli uomini salutava con le parole: « Pace a voi »[7]; si addiceva infatti al Sommo Salvatore usare la massima forma di saluto, della quale poi i suoi discepoli e Paolo vollero conservare l'uso nell'inviare i loro saluti, come tutti possono constatare[8]. Da queste chiarificazioni risulta quale sia la condizione migliore, anzi ottima, attraverso la quale il genere umano può pervenire alla sua operazione specifica, e di conseguenza si è potuto individuare nella pace universale il mezzo più immediato per giungere a quella felicità cui sono ordinate, come a fine ultimo, tutte le nostre attività; dobbiamo quindi assumere questa pace come principio che sorregge tutti i ragionamenti successivi, principio che era necessario stabilire, come si è detto, quale punto di riferimento prefissato cui ricondurre, come a verità assiomatica, tutte le altre verità che emergeranno dalle nostre dimostrazioni[9].

4 5 6

V

Riprendendo[1] quindi quanto si diceva all'inizio, tre sono gli interrogativi e le questioni principali che si pongono a proposito della monarchia temporale, che più comunemente viene detta Impero[2]; su tali questioni è mio proposito fare un'indagine, come si è detto, partendo dal principio sopra

1

del discorso, ma la differenza non muta il significato del termine, che non può essere « riassumendo », come intende il VIANELLO (100) al seguito di FICINO (19), anche se il cod. medico-laurenziano e quello magliabechiano hanno « risumendo », ma quello che compare anche in I, 1, 4.

2. Cfr. I, 2, 1. Il VINAY (34, n. 2) rileva come Dante nel *Conv.*, IV, 4, 7 privilegi il termine Impero, intendendo così sottolineare maggiormente la funzione di comando e di autorità, mentre qui il concetto di Monarchia starebbe piuttosto a indicare la funzione amministrativa di governo; sta bene, purché non si intenda la difesa della monarchia come della forma di governo monarchico in genere (come tende a fare il KELSEN, *Die Staatslehre in Dante Alighieri*, Wien, 1905, pp. 75-6), ma come ricostruzione ideale del dominio universale di un imperatore nella prospettiva storica romano-cristiana.

2 tum ordinem. Itaque prima questio sit: utrum ad bene esse mundi Monarchia temporalis necessaria sit [3]. Hoc equidem, nulla vi rationis vel auctoritatis obstante, potissimis et patentissimis argumentis ostendi potest, quorum primum ab 3 autoritate Phylosophi assummatur de suis *Politicis*. Asserit enim ibi venerabilis eius autoritas quod, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi [4]; quod quidem non solum gloriosum nomen autoris facit esse credendum, sed ratio 4 inductiva [5]. Si enim consideremus unum hominem, hoc in eo contingere videbimus, quia, cum omnes vires eius ordinentur ad felicitatem, vis ipsa intellectualis est regulatrix et rectrix omnium aliarum: aliter ad felicitatem pervenire non potest [6]. 5 Si consideremus unam domum, cuius finis est domesticos ad bene vivere preparare, unum oportet esse qui regulet et regat, quem dicunt patremfamilias, vel eius locumtenentem, iuxta dicentem Phylosophum: «Omnis domus regitur a

3. Il *bene esse* è tradotto benessere dal FICINO (19), dal VIANELLO (100), dal VINAY (35), ma il termine italiano ha una connotazione prevalentemente fisica; d'altra parte, se si intendesse nel senso tomistico del *bene vivere* avrebbe un significato etico troppo netto; l'abbiamo inteso come buon ordinamento, perché il seguito del discorso si sviluppa nella prospettiva politica della necessità di un'autorità, affinché le varie società raggiungano il loro fine specifico.

4. Cfr. ARISTOTELE, *Polit.*, I, 5, 1254a 28 e 1254b 16-21. La citazione di Dante non è letterale, come non lo è nel *Conv.*, IV, 4, 5. Il GILBERT (*op. cit.*, p. 609) fa osservare che tali citazioni possono derivare dal proemio del commento di S. Tommaso alla *Metaph.*: «Sicut docet Philosophus in *Politicis* suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans sive regens et alia regulata sive recta». — *Ordinantur ad unum* l'intendiamo come «sono ordinati ad un unico fine» (e non: «sono ordinati ad un unico aggregato sociale», più conforme però al testo aristotelico), poiché subito sotto Dante esamina appunto i fini delle varie *communitates*. — I termini *autoritas* e *autor* possono derivare per Dante (*Conv.*, IV, 6, 3-5) da AUIEO, e «in quanto autore viene e discende da questo verbo, si prende solo per li poeti» (mentre per Uguccione, cui Dante rimanda, *autor* doveva servire per indicare «philosophi, inventores artium et quelibet magne persone», e *autoritas* una «sententia imitatione digna»; cfr. A. MARIGO nell'ed. del *V. E.*, Firenze, 1938, pp. 220, n. 54; 321), ma anche da *autentin*, che significa «degno di fede e d'obedienza», per cui *autoritas* significa «una sentenza degna di fede», ed è attribuita ad Aristotele perché «le sue parole sono somma e altissima autoritade». Nell'uso medievale *autoritas* era sentito come termine distinto da *auctoritas* (con la *c*) che veniva connessa con *augere* e quindi con significato diverso, accolto dall'aggettivo *augustus*, secondo l'etimologia che si trova già nel diritto giustinianeo, ove una glossa dice: «Augustus dictus est ab augendo».

stabilito e procedendo secondo l'ordine già indicato. Pertanto, la prima questione è questa: se la Monarchia temporale sia necessaria al buon ordinamento del mondo [3]. La risposta affermativa si può dimostrare con argomenti chiarissimi e validissimi che non sono contraddetti da nessuna istanza di ragione o di autorità. Il primo di tali argomenti si può desumere dalla sentenza del Filosofo il quale, nella sua *Politica* afferma, con veneranda autorità, che quando più elementi sono ordinati ad un unico fine, occorre che uno guidi, cioè governi e gli altri siano guidati, cioè governati [4]. Tale affermazione va accettata non solo per il glorioso nome dell'Autore, ma anche in forza di un ragionamento induttivo [5]. Infatti, se prendiamo in considerazione un singolo uomo, constatiamo che, pur essendo tutte le sue facoltà orientate a conseguire la felicità, la facoltà intellettiva è quella che dirige e governa tutte le altre, altrimenti quell'uomo non potrebbe raggiungere la felicità [6]. Se prendiamo in considerazione una famiglia, il cui fine è quello di preparare i suoi componenti al ben vivere, è necessario che vi sia uno che la diriga e la governi, il cosiddetto padre di famiglia oppure chi ne fa le veci, secondo quanto dice il Filo-

2 3 4 5

La forma *authoritas*, che si trova in alcuni umanisti, è fatta derivare da αὐθεντης (= autentin). Cfr. S. BATTAGLIA, *La coscienza letteraria del Medioevo*, Napoli, 1965, pp. 34-7; M. D. CHÊNU, in « Arch. lat. Medii Aevi », III (1927), pp. 81-6; B. NARDI, in « L'Alighieri », VI (1965), I pp. 54-5; G. BILLANOVICH, in « Riv. di cult. class. e med. », VII (1965), pp. 146 segg.

5. Cfr. PIETRO ISPANO, *Summulae logicales*, V, 03 (ed. Bochénski, Torino, Marietti, 1947): « Inductio est progressus a pluribus particularibus ad universale » (cfr. ARISTOTELE, *Top.*, I, 12, 105a 12 segg.). Dante applica il metodo inducendo il principio aristotelico dall'analisi sperimentale della struttura dell'individuo e dei vari raggruppamenti umani.

6. ARISTOTELE, *De Anima*, III, 11, 434a afferma che « la facoltà superiore (l'intellettiva) per sua natura domina e muove » le altre facoltà, anche se talvolta può avvenire che obbedisca agli appetiti sensibili (*Eth. Nicom.*, 4, 1146b); quando l'intelletto (λόγος quasi divino) comanda e dirige l'appetito (che è ἄλογος, ma è principio dinamico che muove all'azione), porta l'uomo a relizzare il suo fine, cioè la conoscenza della verità (sommo bene), accompagnata dal piacere perfetto o somma felicità (*Eth. Nicom.*, I, 10). Anche per S. Tommaso la scienza, come « virtus maxime intellectualis, debet esse naturaliter aliarum regulatrix » (proemio alla *Metaph.*), come la sapienza è la « virtus architectonica » che dirige e giudica tutte le altre (*S. Theol.*, I-II, 66, 5). Il concetto è ripreso da ENGHELBERTO DI ADMONT, *De ortu*, III: « (la parte razionale dell'anima) tamquam dignior et suprema naturaliter dominatur inferioribus ».

senissimo »[7]; et huius, ut ait Homerus, est regulare omnes et leges imponere aliis[8]. Propter quod proverbialiter dicitur
6 illa maledictio: « Parem habeas in domo ». Si consideremus vicum unum[9], cuius finis est commoda tam personarum quam rerum auxiliatio, unum oportet esse aliorum regulatorem, vel datum ab alio vel ex ipsis preheminentem[10] consentientibus aliis; aliter ad illam mutuam sufficientiam non solum non pertingitur, sed aliquando, pluribus prehe-
7 minere volentibus, vicinia tota destruitur. Si vero unam civitatem, cuius finis est bene sufficienterque vivere[11], unum oportet esse regimen, et hoc non solum in recta politia, sed etiam in obliqua; quod si aliter fiat, non solum finis vite
8 civilis amictitur, sed etiam civitas desinit esse quod erat. Si denique unum regnum particulare, cuius finis est is qui civitatis cum maiori fiducia sue tranquillitatis, oportet esse regem unum qui regat atque gubernet[12]; aliter non modo

7. ARISTOTELE, *Polit.*, I, 2, 1252b 10 segg.: « Omnis domus (οἰκία) regitur a senissimo ». S. Tommaso nel commento (lez. 1, n. 29) vi aggiunge l'accenno al « paterfamilias »: « Omnis domus regitur ab aliquo antiquissimo sicut a patrefamilias reguntur filii ». Per Aristotele il fine della famiglia è la procreazione, il sostentamento e la protezione dei figli; S. Tommaso non parla tanto della famiglia quanto del matrimonio il cui fine primario è la « proles generanda et educanda » (*S. Theol.*, III, 29, 2); questo fine educativo è espresso da Dante con « ad bene vivere ».

8. OMERO, *Od.*, IX, 114-5: « Egli dà legge ai figli e alle mogli ». La citazione si trova nella *Politica* (*loc. cit.*) di Aristotele: « Et hoc est quod dicit Homerus: leges statuit unusquisque pueris et uxoribus », e quindi è probabile che Dante vi abbia attinto (cfr. P. TOYNBEE, *Dante studies and Researches*, London, 1902, p. 204), tanto più che la conoscenza di Omero nel ME era limitata a poche sentenze ripetute per deferenza ad un culto tradizionale. Cfr. M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, II, 1911, pp. 61-2.

9. Il *vicus* è la *vicinia*, di cui al cap. 3, 2. Per Aristotele (*Pol.*, I, 2, 1252b 15-6 e il comm. tom., lez. 1, n. 27) il suo fine consiste nel procurare alle singole famiglie, che lo compongono, quanto occorre per il loro sostentamento durante un periodo più lungo di una sola giornata (χρήσεως... μὴ ἐφημέρου), anche senza raggiungere una completa autosufficienza.

10. Nella traduzione si è voluto sottolineare l'alternativa netta tra il capo imposto d'autorità e il capo liberamente eletto, che non emerge chiara in chi (Vianello, Vinay, Nardi), interpreta *ex ipsis preheminentem* come colui che si eleva, prevale o si impone da sé naturalmente, con riferimento ai « vigentes intellectu » che « naturaliter dominantur ». In questo caso l'elezione rimane implicita nel consenso; l'esplicitavano invece già il Ficino (299), l'anonimo riccardiano (f. 87r) e il Giuliani (325).

11. La *civitas* è la comunità perfetta, cioè autosufficiente nel raggiungere il fine del vivere e del bene vivere, già per ARISTOTELE, *Pol.*, I, 1252b:

sofo: « Ogni casa è governate dal più anziano »[7]. Il suo compito, come dice Omero, è quello di dirigere tutti e di imporre leggi agli altri[8]; per questo è passata in proverbio quell'imprecazione: « Che tu abbia in casa uno pari a te ». Se consideriamo un villaggio[9], il cui fine è quello di un più facile soccorso di persone e di cose, è necessario che vi sia un capo che diriga gli altri, sia esso imposto da un'altra autorità, oppure eletto, per comune consenso, quale persona più eminente fra tutti[10]; altrimenti non solo non si giunge a quel reciproco aiuto nel procurarsi il sufficiente per vivere, ma talvolta, quando appunto più persone vogliono comandare, tutto il villaggio può andare in rovina. Se poi consideriamo una città, il cui fine è il ben vivere e il vivere con sufficienza di mezzi[11], è necessario che vi sia un unico governo, e questo non soltanto nell'ordinamento politico giusto, ma anche in quello corrotto; in caso contrario non solo non si raggiunge più il fine della vita civile, ma anche la città cessa di essere quella di prima. Se infine consideriamo un regno particolare, il cui fine è identico a quello della città, ma con una maggior sicurezza per la conservazione della tranquillità, è necessario che vi sia un solo re che regni e governi[12], altrimenti non solo i sudditi non conseguo-

6

7

8

« L'associazione ben salda di più villaggi è la città, poiché basta a se stessa, formandosi per lo scopo dell'esistenza (il vivere) ... e per conseguire in questa la perfezione (il bene vivere secondo virtù) »; essa è la condizione naturale del singolo e delle famiglie, che si perfezionano in essa come loro forma superiore. Cfr. S. TOMMASO, *S. Theol.*, I-II, 20, 2: « Perfecta enim communitas civitas est »; EGIDIO ROMANO, *De regim. princ.*, III, 1, 2: « Homines constituere civitates... et communitatem polliticam... et ad habendum sufficientiam in vita et ad bene vivere secundum legem et virtuose ». Questo concetto basilare della dualità del fine (materiale ed etico) della *civitas* non emerge nella traduzione del Vianello (« vivere bene sì da bastare a se stessa ») e del Nardi (« assicurare quanto basta ad una vita tranquilla »).

12. La figura politica del *regnum* non c'è in Aristotele che si ferma alla *civitas*; esso è suggerito a Dante dall'esperienza dei regni all'interno dell'Impero medievale, ed è considerato un complemento necessario e naturale, un ingrandimento e potenziamento della *civitas*, avente quindi lo stesso fine, con una maggior garanzia di tranquillità e pace (cfr. *Conv.*, IV, 4, 2 segg.); tra i due non c'è differenza intrinseca sostanziale, e Dante li usa indifferentemente nella *Commedia* per indicare i tre mondi d'oltretomba, e la pubblicistica medievale si serve indifferentemente dei termini *civitas* e *regnum* per tradurre l'aristotelica *polis*, poiché intende il *regnum* come una specie particolare della città-stato autarchica greca; cfr. GIERKE, *Deutsche Genossensch.*, III, 637 segg.; S. WOOLF, *Bartolus of Sassoferrato*.

existentes in regno finem non assecuntur, sed etiam regnum in interitum labitur, iuxta illud infallibilis Veritatis: « Omne
9 regnum in se divisum desolabitur »[13]. Si ergo sic se habet in hiis et in singulis que ad unum aliquod ordinantur, verum est quod assummitur supra[14]; nunc constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum, ut iam preostensum fuit[15]: ergo unum oportet esse regulans sive regens, et hoc
10 « Monarcha » sive « Imperator » dici debet. Et sic patet quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium.

VI

1 Et sicut se habet pars ad totum, sic ordo partialis ad totalem. Pars ad totum se habet sicut ad finem et optimum[1]: ergo et ordo in parte ad ordinem in toto, sicut ad finem et optimum. Ex quo habetur quod bonitas ordinis partialis non excedit bonitatem totalis ordinis, sed magis e converso.
2 Cum ergo duplex ordo reperiatur in rebus, ordo scilicet partium inter se, et ordo partium ad aliquod unum quod non est pars, sicut ordo partium exercitus inter se et ordo earum ad ducem, ordo partium ad unum est melior tanquam finis
3 alterius: est enim alter propter hunc, non e converso[2]. Unde

His position in the History of mediev. polit. Thougth, Cambridge, 1913, pp. 112, 274 segg. Il VIANELLO (103) fa giustamente osservare che alla gerarchia delle *communitates* corrisponde un parallelo aumento di tranquillità come progressiva preparazione alla pace perfetta dell'Impero. — I termini *regere* e *gubernare* sono spesso adoperati indifferentemente (come in S. TOMMASO, *S. contra Gent.*, III, 65), ma dall'uso che Dante ne fa più sotto si può vedere una sfumatura che li distingue, in quanto *regere* indica piuttosto la funzione legislativa onde, nella terminologia scolastica, si identifica con *regulare* (*Mon.*, I, 14, 5: « legibus differentibus regulari oportet »), mentre *gubernare* indica piuttosto l'azione di governo, di amministrazione per conseguire un certo fine (S. TOMMASO, *loc. cit.*: « Ad gubernationem aliquorum pertinet omne illud per quod suum finem consequuntur »).

13. *Luca*, 11, 17.

14. I, 5, 3. È la tesi aristotelica che, quando più elementi sono ordinati in un unico aggregato sociale con un fine comune, è necessaria un'autorità che lo guidi e governi. Questo richiamo dimostra che *in singulis* non può valere « nei singoli » (individui), opposti genericamente a comunità, come vuole il VINAY (39, n. 16), ma significa « in qualunque altra comunità », poiché il discorso è appunto su queste.

15. Cfr. cap. 3: il fine è « actuare semper totam potentiam intellectus possibilis ».

no il loro fine, ma anche il regno va in rovina, secondo il detto dell'infallibile Verità: « Ogni regno diviso in se stesso andrà in rovina »[13]. Se dunque ciò si verifica in queste comunità e in quante sono ordinate ad un fine, allora la tesi ammessa sopra è vera[14]; ora noi sappiamo che tutto il genere umano è orientato ad un fine, come si è già dimostrato precedentemente [15]; quindi è necessario che vi sia uno che lo guidi e lo governi, e questi va chiamato Monarca o Imperatore. E così risulta dimostrato che la Monarchia, o Impero, è necessaria al buon ordinamento del mondo. 9 10

VI

Inoltre come la parte sta al tutto, così l'ordine della parte sta all'ordine del tutto; ora la parte sta al tutto come al fine e alla perfezione [1]; quindi anche l'ordine della parte sta all'ordine del tutto come al fine e alla perfezione. Da ciò consegue che la bontà dell'ordine parziale non supera la bontà dell'ordine totale, ma è vero piuttosto il contrario. Pertanto, essendoci nelle cose un duplice ordine, quello delle parti fra loro e quello delle parti rispetto ad un elemento che non è parte — come, per esempio, l'ordine delle parti di un esercito fra di loro e l'ordine di queste parti rispetto al comandante —, l'ordine delle parti rispetto a quell'elemento unitario è migliore, in quanto tale ordine è il fine del primo ordine: questo infatti esiste in funzione di quello e non viceversa[2]. Perciò, se la forma di quell'ordinamento 1 2 3

1. Per il rapporto parte-tutto cfr. S. TOMMASO, *S. Theol.*, I, 65, 2: « Omnes partes sunt propter perfectionem totius »; I-II, 90, 2: « Cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum »; II-II, 58, 9: « Bonum totius finis est cuiuslibet partium ». L'identificazione del fine con l'*optimum* è esplicitata da Dante in I, 14, 3: « Finis habet rationem optimi ».

2. Cfr. S. TOMMASO, *In Eth. Nicom.*, I, lez. 1, n. 1: « Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis ad invicem sicut partes domus..., alius est ordo rerum in finem et hic ordo est principalior quam primus. Nam, ut Philosophus dicit in XI *Metaph.*, ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem ». Il rinvio di S. Tommaso riguarda un testo del libro XII, 10, 1075a, e non del libro XI; per questa discrepanza il NARDI (313) suppone che, quando Tommaso iniziò il commento all'*Etica*, Guglielmo di Moerbeke non avesse ancora inserito nella *Metafisica* il libro K prima del libro Λ. In quel libro Aristotele distingue l'ordine esistente

si forma huius ordinis reperitur in partibus humane multitudinis, multo magis debet reperiri in ipsa multitudine sive totalitate per vim sillogismi premissi, cum sit ordo melior sive forma ordinis[3]; sed reperitur in omnibus partibus humane multitudinis, ut per ea que dicta sunt in capitulo precedenti satis est manifestum: ergo et in ipsa totalitate
4 reperiri debet. Et sic omnes partes prenotate infra regna et ipsa regna ordinari debent ad unum principem sive principatum, hoc est ad Monarcham sive Monarchiam.

VII

1 Amplius, humana universitas est quoddam totum ad quasdam partes, et est quedam pars ad quoddam totum. Est enim quoddam totum ad regna particularia et ad gentes, ut superiora ostendunt; et est quedam pars ad totum universum.
2 Et hoc est de se manifestum. Sicut ergo inferiora humane universitatis bene respondent ad ipsam, sic ipsa «bene» dicitur respondere ad suum totum; partes enim bene respondent ad ipsam per unum principium tantum, ut ex superio-

tra le varie parti dell'universo e l'ordine globale della totalità delle cose, implicante un'unica causa motrice e finale, verso la quale tutte le cose cospirano, e porta l'esempio dell'esercito e del comandante. S. Tommaso nel commento (ed. Cathala, n. 2630) annota: «Bonum exercitus est et in ipso ordine exercitus et in duce... sed magis est bonum exercitus in duce quam in ordine: quia finis potior est, in bonitate, his quae sunt ad finem: ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum (cioè conseguire la vittoria)... non autem e converso, bonum ducis est propter bonum ordinis». Cfr. anche *S. contra Gent.*, I, 42; III, 64. In *Conv.*, IV, 4, 5 Dante fa le stesse considerazioni a proposito dell'ordinamento della nave.

3. *Forma ordinis* è quell'ordine globale, di cui parlava Aristotele (v. nota prec.), che è *melior* cioè superiore (*principalior*, *potior*, dice Tommaso) agli ordini parziali, perché realizza l'essenza piena dell'ordine, ed è il fine consumante e totalizzante degli altri ordini inferiori. Dante trasferisce il concetto dall'universo fisico agli ordinamenti umani, ma più avanti parlerà anche lui della «finalis *forma*» o «*forma* universalis divinae similitudinis in universo» (II, 6, 4), e nel *Par.*, I, 103-20 afferma che «le cose tutte quante / hanno *ordine* tra loro e questo è *forma* / che l'universo a Dio fa simigliante». Questa somiglianza si può intendere in senso platonico, e allora la forma dell'universo è l'ordine relazionale delle cose modellato sulla dialettica oggettiva delle idee (derivanti dalla divina idea del Bene in sé), e realizzato dal Demiurgo attraverso l'*anima mundi* (si veda il *Timeo* ed anche l'«insita summi *forma* boni» di Boezio, *De cons. phil.*, III, metro 9); oppure in senso aristotelico-tomistico, e allora la *forma uni-*

« ad unum » si trova nei gruppi parziali della moltitudine umana, tanto più deve trovarsi nella moltitudine come tale, ossia nella società umana globale, in forza del precedente sillogismo, in quanto tale ordine è migliore, ossia è la forma dell'ordine [3]; ora quell'ordine si trova effettivamente in tutti i gruppi parziali della moltitudine umana, come risulta in modo abbastanza chiaro da quanto detto nel capitolo precedente; quindi si deve trovare anche nella società umana globale. E così tutti i predetti raggruppamenti parziali inferiori ai regni, e gli stessi regni, devono essere ordinati ad un unico principe, ovvero ad un unico principato, cioè al Monarca, ovvero alla Monarchia. 4

VII

Inoltre, la società umana è un tutto rispetto a certe parti ed a sua volta è una parte rispetto ad un ulteriore tutto. Infatti è un tutto rispetto ai regni particolari e ai popoli, come si è visto sopra, ed è una parte rispetto alla totalità dell'universo, come risulta di per sé evidente. Pertanto, come i raggruppamenti parziali della società umana si inquadrano ordinatamente in essa, così essa deve inquadrarsi ordinatamente nel tutto di cui fa parte; ora i raggruppamenti parziali si inquadrano ordinatamente nella società umana per il fatto che sono retti da un unico capo, come si può facilmente rilevare da quanto detto sopra; quindi anche la so- 1 2

versi è l'ordine globale del mondo come risultanza finale del concorso teleologico di tutte le forme sostanziali specifiche, immanenti nelle cose e che per Aristotele sono eterne e per S. Tommaso sono partecipazioni create, *ad extra*, delle forme o cause esemplari esistenti in Dio e identificantisi col pensiero divino, per cui nell'universo c'è la *similitudo Dei*, o l'« orma dell'etterno valore », come dice Dante, che adopera il concetto agostiniano-bonaventuriano di *vestigium*. S. TOMMASO, *S. contra Gent.*, III, 97 afferma infatti che la forma non è altro che la « divina similitudo partecipata in rebus », e che « ex diversitate formarum sumitur ratio ordinis in rebus », che è appunto la *forma universi* di cui parla nella *Quaest. de pot.*, q. 9, a. 16: « Supposito quod tale universum (Deus) producere voluerit, necessarium fuit quod tales et tales creaturas produxerit, ex quibus talis *forma universi* consurgeret ». Cfr. A. D. SERTILLANGES, *La philosophie del S. Thomas d'Aquin*, vol. I, Paris, 1949, p. 273: « L'ordre de l'universe est comme la *forme* ultime qui l'enveloppe, qui en fait l'unité, qui en fait l'être même en tant que tout ».

ribus colligi potest de facili: ergo et ipsa ad ipsum universum sive ad eius principem, qui Deus est et Monarcha, simpliciter bene respondet per unum principium tantum, scilicet uni-
3 cum principem[1]. Ex quo sequitur Monarchiam necessariam mundo ut bene sit.

VIII

1 Et omne illud bene se habet et optime quod se habet secundum intentionem primi agentis, qui Deus est; et hoc est per se notum, nisi apud negantes divinam bonitatem actingere
2 summum perfectionis. De intentione Dei est ut omne causatum divinam similitudinem representet in quantum propria natura recipere potest[1]. (Propter quod dictum est: « Faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram »[2]; quod licet « ad ymaginem » de rebus inferioribus ab homine dici non possit, « ad similitudinem » tamen de qualibet dici potest, cum totum universum nichil aliud sit quam vestigium quoddam divine bonitatis)[3]. Ergo humanum genus

1. In questo capitoletto Dante ricava la conclusione della precedente analisi, prospettando la Monarchia universale come richiesta per fare corrispondere e adeguare (*respondere*) il genere umano all'universo intero, di cui fa parte, e che è retto razionalmente da un unico monarca divino, come risultava appunto nella prospettiva aristotelico-tomistica: resta così stabilita l'equazione funzionale (sul piano politico): universo-Dio = umanità-Imperatore. — Tutti gli editori precedenti al Ricci, al posto di *bene dicitur* e *partes enim*, recano *bene debet* e *partes eius*, che è lezione più logica e chiara, anche se manca di una sufficiente documentazione manoscritta.

1. L'*editio princeps* invece di *causatum*, accolto dal Bertalot e difeso dal Ricci, reca *creatum*, che è più esatto per esprimere il rapporto del finito con la causa prima. Ogni essere, essendo imitazione dell'essenza divina, ne reca una somiglianza nella propria natura che riflette la potenza, la sapienza e la bontà di Dio. Cfr. S. TOMMASO, *S. Theol.*, I, 32, 1; *De Pot.* q. 2, 1: « Quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad Deum », per cui compito della creatura è realizzare pienamente (cfr. il dantesco *optime se habere*) questa somiglianza divina attraverso la sua operazione: « Naturae *intentio* habet pro fine assimilationem ad summum bonum; ... unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in proprium finem » (*S. contra Gent.*, III, 25). Naturalmente ogni essere attua tale somiglianza in modo imperfetto e disuguale a seconda della propria essenza creata, « secundum quod effectus capere potest », dato che « perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae » (*Id.*, II, 45). Anche nel *Conv.*, III, 7, 3 Dante afferma che ogni cosa rappresenta la bontà di Dio « secondo lo modo de la sua virtù e del suo essere » (cfr. il comm. del BUSNELLI, I, pp. 330 segg.).
2. *Gen.*, I, 26.

cietà umana si inquadra con perfetto ordine nell'universo e in rapporto al suo principe, che è Dio e Monarca, in quanto anch'essa è guidata da un unico capo, cioè dall'unico principe [1]. Da ciò si deduce che la Monarchia è necessaria al buon ordinamento del mondo. 3

VIII

Ancora, tutti gli esseri sono bene, anzi perfettamente ordinati, se sono conformi all'intenzione della causa prima che è Dio (il che è di per sé evidente, tranne per chi nega che la bontà divina raggiunga il sommo grado di perfezione); ora l'intenzione di Dio è che ogni creatura porti impressa in sé la somiglianza divina nella misura in cui la sua natura è capace di riceverla [1] (per questo fu detto: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» [2], e benché la espressione «ad immagine» non possa applicarsi agli esseri inferiori all'uomo, tuttavia l'espressione «a somiglianza» si può riferire ad ogni creatura, in quanto tutto l'universo non è che un vestigio della bontà divina) [3]; quindi il genere 1 2

3. La distinzione tra *similitudo* (*vestigium*), propria di tutti gli esseri naturali in quanto partecipano delle perfezioni divine, e *imago*, attribuibile solo all'uomo in quanto spirito, è agostiniana. Per S. Agostino la somiglianza prima ed essenziale è il Verbo, talmente simile al Padre «ut eius naturam plenissime perfectissimeque impleat» (*De Gen. ad litt.*, XVI, 58 PL 34, 242); le altre cose sono simili per la partecipazione a quella somiglianza suprema nel loro essere, unità, verità e bellezza (*De vera religione*, XXXVI, 66 PL 34, 151-2). Ma il Verbo è anche *imago Dei* perché è generato ed espresso dal Padre come perfetta somiglianza di sé: «Omnis imago similis est ei cuius imago est; nec tamen omne quod simile est alicui, etiam imago est eius (la figura riflessa nello specchio non è immagine) ... imago enim tunc est cum de aliquo exprimitur» (PL 34, 242), cioè quando è prodotta ed espressa direttamente dall'agente. Nelle creature la qualità di *imago* in senso proprio appartiene solo all'uomo in quanto *mens*, che è la più simile e vicina a Dio e prodotta direttamente da Lui: «Fecit (Deus) et hominem ad imaginem et similitudinem suam in *mente*: ibi est enim imago Dei (*De simbolo*, I, 2 PL 40, 628) ... Ergo intelligimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem» (*Enarr. in Psalm.*, 42, 6 PL 36, 480). È appunto nella *mens* che Agostino trova il riflesso della Trinità che esprime nei ternari: *mens-notitia-amor* e *memoria-intelligentia-voluntas* (*De Trin.*, IX, 2, 2-5, 8 PL 42, 961-5; X, 11, 17-12-19 PL 42, 982-4). Anche S. Bonaventura ha sviluppato il binomio *imago-similitudo* (*In II Sent.*, d. XII, a. 1, q. 1). Per S. Tommaso cfr. *S. Theol.*, I, 93, 1-2-9. Un riassunto di tutte le opinioni dei contemporanei si trova in Scoto, *Ordinatio*, dist. III, pars 2ª e 3ª, in *Opera Omnia*, Città del Vaticano, 1954, pp. 172-357.

bene se habet et optime quando, secundum quod potest,
3 Deo assimilatur. Sed genus humanum maxime Deo assimilatur quando maxime est unum [4] (vera enim ratio unius in solo illo est; propter quod scriptum est: « Audi, Israel,
4 Dominus Deus tuus unus est » [5]). Sed tunc genus humanum maxime est unum, quando totum unitur in uno: quod esse non potest nisi quando uni principi totaliter subiacet, ut de
5 se patet. Ergo humanum genus uni principi subiacens maxime Deo assimilatur, et per consequens maxime est secundum divinam intentionem: quod est bene et optime se habere, ut in principio huius capituli est probatum.

IX

1 Item, bene et optime se habet omnis filius cum vestigia perfecti patris [1], in quantum propria natura permictit, ymitatur. Humanum genus filius est celi, quod est perfectissimum in omni opere suo (generat enim homo hominem et sol, iuxta secundum *De naturali auditu*) [2]. Ergo optime se habet hu-

4. Spostando la considerazione dall'uomo al genere umano, Dante scarta la spiritualità come titolo di *imago*, per assumere l'unità come titolo di somiglianza, e ciò ai fini dell'esigenza politica dell'unico principe. Il riconoscere nell'unità il tratto di massima somiglianza con Dio è di origine neoplatonica (il νοῦς è immagine o figlio dell'Uno, e le cose perdono di perfezione allontanandosi dall'Uno: *Enn.*, V, 1, 6). Ma anche per S. Agostino le cose sono essere in quanto hanno una relativa unità: « Nihil est esse quam unum esse », e tale unità è imitazione dell'Uno assoluto: « A quo principio unum est quidquid est », per cui « corpora in tantum fallunt in quantum non implent illud unum quod convincuntur imitari » (*De vera relig.*, XXXVI, 66 PL 34, 151-2). È ovvio che la stessa cosa vale per l'ontologia aristotelica di S. Tommaso, il quale inoltre aggiunge che il genere umano, quanto più accresce la sua unità d'ordine che totalizza la multitudo (l'*unum* infatti « non removet multitudinem sed divisionem »: *S. Theol.*, I, 30, 3), tanto più è simile a Dio uno, perché « bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto; est enim formale respectu singularium sicut perfectio totius respectu partium » (*S. contra Gent.*, II, 45).

5. *Deuter.*, 6, 4; *Marco*, 12, 29 e 32. Questo testo è citato anche da S. Tommaso, *S. contra Gent.*, I, 42, ove dimostra con molti argomenti l'unità di Dio. Cfr. anche *S. Theol.*, I, 11, 3 ove l'unità di Dio, oltre essere dedotta dalla sua semplicità e dalla perfezione infinita, è argomentata *a posteriori* dall'unità del mondo: « Quae diversa sunt in unum ordinem non conveniunt nisi ab aliquo uno ordinarentur... quia per se unius unus est causa ».

1. Cfr. *Conv.*, IV, 16, 7: « Perfezione intende lo filosofo nel settimo libro della *Fisica* quando dice: ciascuna cosa è massimamente perfetta quando tocca e raggiunge la sua virtude propria, e allora è massimamente

umano è bene, anzi ottimamente ordinato, quando esso presenta una somiglianza con Dio secondo la possibilità della sua natura. Ma il genere umano è massimamente somigliante a Dio quando è massimamente uno[4] (solo in Dio infatti si realizza veramente l'unità nella sua essenza formale, secondo quanto è scritto: « Ascolta, Israele: il Signore Dio tuo è uno »)[5]; ora il genere umano è massimamente uno quando è totalmente unificato in un unico organismo, il che non può verificarsi se non è totalmente soggetto ad un unico principe, come è evidente di per sé; quindi il genere umano, quando è soggetto ad un solo principe, assomiglia massimamente a Dio, e di conseguenza è massimamente conforme all'intenzione divina, e quindi è bene, anzi ottimamente ordinato, come si è dimostrato all'inizio di questo capitolo. 3 4 5

IX

Parimenti ogni figlio raggiunge una buona, anzi una perfetta maturazione, quando, nei limiti concessi dalla propria natura, imita le orme di un padre perfetto[1]; ora il genere umano è figlio del cielo, che è perfettissimo in ogni opera sua (infatti l'uomo e il sole generano l'uomo, come è detto nel secondo libro della *Fisica*)[2]; quindi il genere umano rag- 1

secondo sua natura ». Vedi anche S. TOMMASO, *S. Theol.*, I, 103, 1: « Ultima perfectio cuiuslibet rei est in consecutione finis », cioè nell'attuazione della *perfectio prima* che è la forma essenziale, detta natura; perciò nella traduzione abbiamo interpretato l'*optime se habet* come perfetta maturazione (della propria natura).

2. ARISTOTELE, *Phys.*, II, 2, 194b 13. Il titolo *De naturali auditu* (che presenta come varianti: *De physico auditu*, *De physica auscultatione* e nei commentatori medievali: *Physica*, *Physicorum*) traduce il titolo greco Περί φυσιχῆς ἀκροάσεως, cioè *Lezioni sulla natura*. Nel passo citato Aristotele afferma che l'uomo è generato da un altro uomo come da sostanza della stessa specie, la quale però agisce solo in forza di una causa celeste che è il sole, che Dante stesso chiama « padre di ogni mortal vita » (*Par.*, XXII, 116). S. TOMMASO, *In Phys.*, lez. 4 così commenta: « Homo generatur ex materia et ab homine quasi ab agente primo et a sole tamquam ab agente naturali respectu generabilium », e aggiunge *In De anima*, III, 3, n. 619: « Dicitur autem sol pater virorum quia est aliqua causa humanae generationis. Homo enim generat hominem et sol... Virtus autem solis est in die quia in die nobis apparet dum movetur in superiori emispherio ». Quest'ultima frase si riflette nel *Conv.*, IV, 23, 5-6, dove Dante modella l'arco della vita sul moto diurno del sole, mentre Aristotele (*De generat. et corrupt.*,

manum genus cum vestigia celi, in quantum propria natura
2 permictit, ymitatur. Et cum celum totum unico motu, scilicet Primi Mobilis, et ab unico motore, qui Deus est, reguletur in omnibus suis partibus, motibus et motoribus, ut phylosophando evidentissime humana ratio deprehendit, si vere sillogizatum est [3], humanum genus tunc optime se habet, quando ab unico principe tanquam ab unico motore, et unica lege tanquam unico motu, in suis motoribus et motibus reguletur [4].
3 Propter quod necessarium apparet ad bene esse mundi Monarchiam esse, sive unicum principatum qui « Imperium » appellatur. Hanc rationem suspirabat Boetius dicens:

O felix hominum genus
si vestros animos amor,
quo celum regitur, regat [5].

II, 10, 336a 31-2) considera questa prima *latio* insufficiente a spiegare la generazione e la corruzione, e fa intervenire il *circulum obliquum* dello zodiaco, cioè il movimento periodico di accesso e recesso del sole e degli altri pianeti nei segni dello zodiaco, come Dante precisa poi in *Par.*, X, 7-21. Per tutto il problema v. Nardi, *Saggi di fil. dant.*, pp. 110-4. Che il cielo sia perfettissimo in ogni sua opera deriva dal fatto che esso è lo strumento adeguato, prodotto dall'intelligenza divina (*Mon.*, II, 6, 4; *Par.*, II, 106-48), per influire sulla generazione delle cose e delle loro diverse capacità individuali e sulle loro destinazioni finali. Che poi nel cielo il sole abbia una posizione privilegiata, concentrando in sé tutta la luce che si irraggia nell'universo (la « lucerna del mondo » di *Par.*, I, 38), è dottrina antica, sulla quale cfr. Nardi, *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, 1966, pp. 403-6. Il sole irraggia la luce vitale sui pianeti e le stelle fisse, suscitando in esse delle virtù proprie, che si combinano tra loro per i movimenti celesti, e che i raggi solari riflettono poi in immagini variabili, che vengono infine imitate dagli esseri terreni, per cui il sole è veramente « generante e padre » (Arist., *De generat. anim.*, I, 2, 716a 13-7). Cfr. anche Alberto Magno, *De propr. elem.*, I, 2, 14: « Terra... secundum naturam habet moveri ab ipsa sphera stellarum fixarum; et quia orbis ille multarum est immaginum, propter hoc terra susceptibilis est harum figurarum, quae figurae variantur ex figura immaginum et ex modo diversitatis radiorum qui variantur ex ortu et occasu stellarum super terram ». Vedi *Questio*, XXI, 70-1; *Conv.*, IV, 19, 5-6; II, 14, 2; *Par.*, II, 67-72.

3. Cfr. Aristotele, *Metaph.*, XII, 8-9, 1073a-1074b; *Phys.*, VIII, 8, 259a 7-21; 9, 265b 8-15; *De caelo*, I, 3, 270b 5-9; 9, 278b 11-5, ecc. Lo Stagirita attribuisce l'unico moto diurno del cielo all'ottava sfera, quella delle stelle fisse, mentre Dante l'attribuisce al Primo Mobile, cioè alla nona sfera, semplice, uniforme e senza astri, che muove da sé e rapisce nel suo movimento tutte le altre sfere (*Par.*, XXVIII, 70-1). L'esistenza di tale sfera

giunge la sua perfezione quando, nei limiti consentiti della sua natura, imita l'immagine del cielo. E siccome tutto il cielo in tutte le sue parti, sia nei suoi moti che nei suoi motori, è regolato da un unico moto, quello del primo mobile, e da un unico motore, che è Dio — come la ragione umana, filosofando, arriva a conoscere in modo evidentissimo, se ha ragionato a rigor di logica [3] —, così il genere umano è ottimamente ordinato quando i suoi motori [cioè i governanti] ed i suoi movimenti sono regolati da un unico principe, quale unico motore, e da un'unica legge, quale unico moto [4]. 2

Perciò, per il buon ordinamento del mondo, sembra necessaria l'esistenza della Monarchia, cioè di un unico principato chiamato « Impero ». Tale motivo era sfiorato da Boezio in questa sospirante esclamazione: 3

O degli uomini stirpe felice,
se gli animi vostri reggesse
l'amor che il ciel governa [5].

era già postulata da Tolomeo (cfr. *Conv.*, II, 3, 5-6), ammessa poi da Averroè (*De caelo*, II, comm. 67), da Giovanni di Sacrobosco (*Sphera*, c. I), da Maestro Campano di Novara (*Tractatus de sphera*, cc. 11-12), e in seguito dimostrata soprattutto da Alpetragio (*De motibus celorum*, c. VII, § 18), in base al principio filosofico che il semplice e l'uno è prima del complesso e del molteplice, ed accolta poi da Alb. Magno (*De caelo*, II, tr. 2, c. 5; tr. 3, c. 11), dal quale forse l'attinse Dante, nonché da Ruggero Bacone e da Pietro d'Abano. Per i testi cfr. B. Nardi, *Saggi di fil. dant.*, pp. 149-58.

4. Questa equiparazione del Monarca al Primo Motore nella sua funzione dinamica serviva ai seguaci di parte imperiale come argomento per affermare la sovranità assoluta del potere imperiale dipendente solo da Dio; ma i curialisti ribattevano che il potere spirituale risente maggiormente l'influsso di Dio per la maggiore somiglianza con lui. Cfr. Tolomeo da Lucca, *De regim. princ.*, III, 2: « Spirituales substantiae propter maiorem assimilationem quam habent (con il Primo Motore) aptiores sunt ad recipiendam influentiam primi et supremi moventis sive motoris quod est Deus ». Cfr. anche Egidio Romano, *De eccl. potest.*, II, 15. A parte la polemica, la funzione propulsiva del sovrano nella vita civile era sottolineata da S. Tommaso, *S. Theol.*, I-II, 1, 2, ad 3m: « Rector civitatis... movet suo imperio omnia particularia officia civitatis »; *De Verit.*, 17, 3: « Rex est principium motus per suum imperium ».

5. Boezio, *De consol. philos.*, II, metro 8. Per la conoscenza e i commenti del libro di Boezio nel ME cfr. P. Courcelle, *Étude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IX-XV siècles)*, in « Arch. d'hist. et litter. du moyen-âge », XIV (1939), pp. 5 segg.

X

1 Et ubicumque potest esse litigium, ibi debet esse iudicium; aliter esset inperfectum sine proprio perfectivo: quod est inpossibile, cum Deus et natura in necessariis non deficiat [1]. 2 Inter omnes duos principes, quorum alter alteri minime subiectus est, potest esse litigium vel culpa ipsorum vel etiam subditorum — quod de se patet —: ergo inter tales 3 oportet esse iudicium. Et cum alter de altero cognoscere non possit ex quo alter alteri non subditur — nam par in parem non habet imperium [2] — oportet esse tertium iurisdictionis amplioris qui ambitu sui iuris ambobus principetur. 4 Et hic aut erit Monarcha aut non. Si sic, habetur propositum; si non, iterum habebit sibi coequalem extra ambitum sue iurisdictionis: tunc iterum necessarius erit tertius alius. 5 Et sic aut erit processus in infinitum, quod esse non potest, aut oportebit devenire ad iudicem primum et summum, de cuius iudicio cuncta litigia dirimantur sive mediate sive inmediate: et hic erit Monarcha sive Imperator [3]. Est igitur Mo-

1. Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, III, 9, 432b 21-3: «Natura neque facit frustra quidquam, neque deficit in necessariariis, nisi in orbatis et imperfectis»; cfr. anche III, 11, 434a 31; *De caelo*, I, 4, 271a 30, 33 (è il passo citato da Dante in *Mon.*, I, 3, 3, cfr. ivi la n. 5); II, 8, 290a 31. L'assioma è ripreso da S. Tommaso (oltre la *S. contra Gent.* III, 129 già cit., vedi *In De anima*, III, 14, n. 811: «Natura nihil facit frustra neque deficit in necessariis»), nonché da Dante (*Conv.*, IV, 24, 10; *Par.*, VIII, 113-4), ma senza il cenno agli «animali mutilati e imperfetti», che non possono raggiungere il fine inteso dalla natura e rappresentano un *vulnus* nel suo perfetto organismo razionale e finalistico mosso dall'Intelligenza divina. Lo Stagirita attribuisce quelle imperfezioni, mancanti del loro *perfectivum*, alla fortuna, al caso o all'indisposizione della materia refrattaria agli influssi celesti (*Phys.*, II, 5-8, 196a-199b), il Fiorentino l'imputa alla materia mal disposta e sorda (*Mon.*, II, 2, 3; *Conv.*, III, 4, 7; *Par.*, I, 127-9; XIII, 52-88), escludendo sempre l'intenzione di «Dio naturante e del cielo», suo docile strumento. Su questo punto però cfr. nota 5 a II, 2.

2. Cfr. la *Glossa ad Auth.*, I, 6 Quomodo oporteat: «(Imperator) non potest imperari pari, id est imperatori venienti post se». La *Glossa*, che si riferisce alla donazione di Costantino, è di Accursio (cfr. D. MAFFEI, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano, 1964, pp. 66-7), il quale rimanda per tale detto al *Digesto*, IV, t. 8, 4, e XXXVI, t. 1, *ad Trebell.*,

X

Inoltre, ovunque possa sorgere una lite, deve intervenire 1 una sentenza dirimente, altrimenti vi sarebbe uno stato di cose imperfetto, senza un rimedio che lo risani, il che è impossibile, poiché Dio e la natura non vengono meno nelle cose necessarie [1]; ora tra due prìncipi qualsiasi, di cui l'uno 2 non è assolutamente soggetto all'altro, può sorgere una lite, sia per colpa loro oppure per colpa dei sudditi, come è di per sé evidente; quindi è necessario che tra essi intervenga un giudizio dirimente. E siccome uno non può inquisire e 3 giudicare l'altro per il fatto che uno non è soggetto all'altro — il pari infatti non ha potere sul suo pari [2] —, è necessario che vi sia una terza persona investita di più ampia giurisdizione, la quale, nell'ambito della sua competenza, abbia potere su entrambi. Costui sarà il Monarca, oppure no: se 4 è il Monarca, è raggiunto l'intento; se no, egli si troverà a sua volta di fronte ad un altro di pari grado, fuori dell'ambito della sua giurisdizione, ed allora sarà necessario ricorrere ad un terzo giudice. E così, o si avrà un processo all'infinito, 5 che è impossibile, oppure bisognerà giungere ad un primo e supremo giudice, dal cui giudizio vengano definite, direttamente o indirettamente, tutte le liti, e questi sarà il Monarca o Imperatore [3]. La Monarchia dunque è necessaria al mondo.

13, 4. Cfr. anche l'anonima *Quaestio in utramque partem*, p. 92 dell'edizione del Vinay (in « Bullett. dell'Istit. stor. it. per il ME e Arch. Murat. », 53, 1939): « Non habet imperium par in parem ». Cfr. *Mon.*, III, 10.

3. Questa necessità di un giudice di suprema istanza che faccia uscire dalla serie dei successivi appelli che rimandano solo la soluzione definitiva, arieggia la necessità, sottolineata da Aristotele e S. Tommaso, di un Primo Motore immobile e suprema Causa efficiente per uscire dal processo all'infinito delle serie subordinate di motori-mossi e di cause-effetti osservabili nell'universo fisico, solo che qui siamo sul piano ontologico, mentre in Dante sul piano politico, dove la necessità non è metafisica, ma giuridica, quella stessa che è sottolineata anche da ENGHELBERTO DI ADMONT, *De ortu*, XV: « Diversitas gentium et regnorum... est causa et occasio adversitatis et discordiae gentis contra gentem et regni adversus regnum. Ergo *de necessitate* erit aliqua potestas maior ac superior quae habeat authoritatem et virtutem concordandi et concordiam ordinandi et conservandi... Ergo ex divinae providentiae ordinatione erit *de necessitate* aliqua una potestas et dignitas suprema et universalis in mundo, cui de iure subesse debent omnia regna et omnes gentes mundi ».

narchia necessaria mundo. Et hanc rationem videbat Phylosophus cum dicebat: « Entia nolunt male disponi; malum autem pluralitas principatuum: unus ergo princeps »[4].

XI

1 Preterea, mundus optime dispositus est cum iustitia in eo potissima est. Unde Virgilius commendare volens illud seculum quod suo tempore surgere videbatur, in sui *Buccolicis* cantabat:

Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna[1].

« Virgo » nanque vocabatur iustitia, quam etiam « Astream »[2] vocabant; « Saturnia regna » dicebant optima tempora, que 2 etiam « aurea » nuncupabant. Iustitia potissima est solum sub Monarcha: ergo ad optimam mundi dispositionem requi- 3 ritur esse Monarchiam sive Imperium. Ad evidentiam subassumpte sciendum quod iustitia, de se et in propria natura considerata, est quedam rectitudo[3] sive regula obliquum

4. ARISTOTELE, *Metaph.*, XII, 10, 1076a 3-5: « Entia vero nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatuum: unus ergo princeps », ove la seconda e terza proposizione sono tratte, senza citazione, da Omero (*Iliade*, II, 204), che le mette in bocca ad Ulisse nella sua aspra opposizione contro i capi favorevoli all'abbandono dell'assedio di Troia. Aristotele cita il verso per esemplificare la necessità di un Primo Motore immobile, principio unico del mondo. Lo SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, IV, Tübingen, 1848, p. 296 (ristampa Frankfurt a. M., 1960) vede nella frase l'espressione più decisa del monoteismo aristotelico. Su tale linea è anche il commento di S. Tommaso (n. 2662-3), per il quale la « dispositio entium naturalium est qualis optima esse potest », e poiché « totum universum est sicut unus principatus... oportet quod ordinetur ab uno gubernatore », che è Dio quale « unus princeps totius universi ». In Dante, come dicemmo, il problema non è metafisico, ma politico, quindi egli intende gli ὄντα non come enti naturali, ma come entità politiche che non possono essere « inconnexae id est sine ordine » (n. 2661), come lo sarebbero « diversae familiae in una domo, quae invicem non communicarent » (n. 2663), ma richiedono un ordinato rapporto di subordinazione ad un unico principato universale.

1. VIRGILIO, *Ecl.* IV, 6. Cfr. anche *Purg.*, XXII, 70-2 ed *Ep.* VII, 6. Per le interpretazioni in senso profetico-messianico della IV egloga cfr. P. COURCELLE, *Les exegèses chrétiennes de la IV^e Egloge*, in « Revue des études anciennes », 1957, pp. 294-319; G. FUNAIOLI, *Ancora la IV ecloga di Virgilio*, in *Studi di letter. antica*, II, 1, Bologna, 1947, pp. 119-24; G. JACHMANN, *Die vierte Ekloge Vergils*, in « Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa », 1952, pp. 13-62.

Questa tesi era ben presente al Filosofo quando diceva: « Le cose non sopportano di essere disposte male; ora la pluralità dei principati è un male; quindi il principe deve essere uno solo »[4].

XI

1 Inoltre, il mondo è ordinato nel modo più perfetto quando in esso domina sovrana la giustizia — è per questo che Virgilio, volendo celebrare la nuova età, che sembrava stesse per sorgere ai suoi tempi, cantava nelle sue Bucoliche:

> Già ritorna la Vergine, ritornano i regni di Saturno[1].

« Vergine » infatti era detta la giustizia, che veniva pure chiamata « Astrea »[2], e « regni Saturni » erano chiamati i tempi felicissimi, denominati anche età dell'oro —; 2 ora la giustizia domina sovrana solo sotto il monarca; quindi l'esistenza della Monarchia o Impero è richiesta per un perfetto ordinamento del mondo. 3 Per dimostrare la minore, bisogna osservare che la giustizia, considerata in sé e nella propria natura, è una certa rettitudine o una regola che respinge quanto da una parte o dall'altra si scosta dalla via retta[3], e perciò non

2. Cfr. Ovidio, *Metam.*, I, 149-50: « Et virgo caede madentes, ultima caelestum, terras Astraea reliquit ». Se Astrea è figlia di Giove e di Temide, come vuole Esiodo (*Le opere e i giorni*, 256), e non di Astreo e di Aurora, secondo un'altra tradizione, si può forse identificare personificata nella prima donna di nome « Drittura », cioè Giustizia, figlia appunto di Giove e quindi sorella di Venere, il cui figlio Amore ha occupato il cuore di Dante (vedi *Tre donne intorno al cor mi son venute*).

3. Già in *Conv.*, IV, 17, 4-8 Dante, parlando della giustizia, la definisce come quella che « ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte le cose ». Dirittura per rettitudine s'incontra già in Guittone d'Arezzo, ma il Nardi (328) ritiene che possa essere stata famigliarizzata da un anonimo del 1288 che, traducendo il *De Regimine principum* di Egidio Romano dal francese, abbia reso il termine *droiture* con dirittura. Il termine compare anche nella suddetta canzone *Tre donne* ecc. (v. 35) e in *Par.*, XX, 121. La dirittura è l'aristotelica *rectitudo* (ὀρθότης), che si ha quando la volontà assume come regola e misura del suo atto morale o della produzione di oggetti la *recta ratio* (l'ὀρθὸς λόγος di Aristotele, *Eth. Nicom.*, III, 6, 1113a 30-3, comm. tom. lez. 10) che muove la volontà conformemente alla legge verso il debito fine. Quando questo comportamento è diventato un *habitus* (ἕξις), allora abbiamo la virtù della giustizia. Essa è la regina delle virtù e le totalizza, perché ogni virtù per essere tale deve disporre la volontà ad agire sempre secondo retta ragione (*Eth. Nicom.*, VI, 1-2, 1138b 32 - 1139b 5; 10, 1142 a 1-b 33, comm. tom. lez. 1. 2. 8). Credendo

hinc inde abiciens: et sic non recipit magis et minus, quemadmodum albedo in suo abstracto considerata[4]. Sunt enim huiusmodi forme quedam compositioni contingentes, et consistentes simplici et invariabili essentia, ut Magister Sex Principiorum[5] recte ait. Recipiunt tamen magis et minus

di riferire un proverbio, Aristotele riporta un verso di Teognide: « In iustitia simul omnis virtus est », e aggiunge: « Haec quidem igitur iustitia, non pars virtutis, sed tota virtus est » (*Eth. Nicom.*, V, 3, 1129b 11 - 1130a 13). Anche per S. Tommaso la *rectitudo*, in quanto « importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quae est regula voluntatis humanae, communis est omni virtuti » (*S. Theol.*, I-II, 55, 4). Se la legge è essenzialmente *regula rationis* (I-II, 90, 1), la giustizia che rettifica gli atti umani secondo tale *regula* è *rectitudo*: « Iustitia de sui ratione importat quamdam (da notare il dantesco *quaedam*) rectitudinem ordinis » (I-II, 113, 1), cioè non lo è « essentialiter sed causaliter tantum: est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult », pertanto essa « subiective est in voluntate, obiective et essentialiter » è nelle operazioni esterne (*S. Theol.*, II-II, 58, 1). Il Vinay (55) intende *rectitudo* e *regula* in senso letterale come rettilineità e riga, assunte come similitudini della giustizia. Le espressioni sono mutuate certamente dalla geometria (Uguccione parla della *regula quasi rectula*) e servono a conferire alla giustizia quel senso di giustezza, congruenza e proporzione d'uguaglianza quasi materiale e misurabile che era già notato da S. Tommaso, *S. Theol.*, II-II, 57, 1: « (Iustitia) importat aequalitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat: dicuntur enim vulgariter ea quae adeguantur justari », che ha riscontro nel nostro aggiustare. Ma è appena il caso di soggiungere che quelle espressioni, portate nel campo delle virtù morali, assumono il significato specifico di rettitudine o dirittura e regola.

4. Per Aristotele caratteristica delle virtù morali è il giusto mezzo (τό ὀρθὸν μέσον) tra un eccesso (πλέον, il più) e un difetto (ἔλαττον, il meno), non materialmente determinabile, ma variabile a seconda dei livelli di passionalità degli individui (*Eth. Nicom.*, II, 5, 1106b). Anche la giustizia legale è una *medietas* in quanto sta in mezzo tra il fare ingiustizia e il patirla (V, 9, 1133b 32 segg.). Entrando la giustizia nella categoria della qualità, Aristotele ne parla nelle *Categorie* (8, 10a 31), come dell'*habitus* che qualifica l'uomo giusto, come la bianchezza qualifica le cose bianche; esse non accolgono in sé il più e il meno (8, 8b 25-38), che si trovano invece nei soggetti concreti (cfr. il dantesco *compositioni*), di cui tali qualità si predicano (8, 10b 26 - 11a 4). Boezio (*In. Cat.*, III PL 64, 257), chiosa: « Aristoteles... putat iustitiam alteram altera magis minusve non esse », e questo perché « ipsae qualitates non suscipiunt magis et minus », mentre i soggetti da esse qualificati « sub comparatione cadunt, ut iustior et sanior et grammaticior ». Per l'esempio tipico dell'*albedo* cfr. S. Tommaso, *S. Theol.*, I-II, 52, 1: « Necesse est quod secundum se considerata (aliqua forma) habeat determinatam rationem quae neque in plus excedere neque in minus deficere possit, et huiusmodi sunt calor et *albedo* ».

5. Questo *Magister* forse è Gilbert de la Porrée (1076-1154), cancelliere della Scuola di Chartres e vescovo di Poitiers, cui fu attribuito nel ME il *Liber sex principiorum* che, per la sua importanza, fu iscritto nella lista dei manuali in uso alla Facoltà delle arti, fu commentato da Alberto Magno, da Roberto Kilwardby ecc., e fu citato da S. Tommaso. Dell'opera abbiamo ora l'edizione critica nel vol. I, 6-7 dell'*Aristoteles Latinus*, Bruges-Paris, Desclée, 1966, curata da L. Minio-Paluello, il quale al *Magister* aveva

accoglie in sé il più e il meno, analogamente alla bianchezza considerata nel suo concetto astratto [4]. Vi sono infatti certe forme di tal natura che, pur trovandosi accidentalmente in un composto, [prese in sé stesse] consistono in una essenza semplice ed invariabile, come giustamente afferma il Maestro dei *Sei Principii* [5]. Tuttavia tali qualità accolgono in sé

4

già dedicato un ampio e documentato studio in « Studi Medievali », s. 3ª, VI (1965): *Per la Storia della cultura in Italia nel Duecento e nel primo Trecento. Omaggio a Dante nel VII centenario della nascita*, pp. 123-51. Il libro è un commento e un'interpretazione metafisica delle *Categoriae* aristoteliche e ci è giunto frammentario, come risulta dallo stesso inizio (che sembra ripreso testualmente nella frase dantesca): « Forma vero est compositioni contingens, simplici et invariabili essentia consistens, compositio enim non est, quoniam a natura compositionis seiungitur ». Il *Magister*, sostenitore del realismo degli universali, considera le categorie aristoteliche come delle forme, che divide in due gruppi: il primo comprende le quattro *formae inhaerentes* (sostanza, quantità, qualità, relazione) cioè inerenti alla sostanza indipendentemente dai suoi rapporti con altri esseri, il secondo le sei *formae assistentes o adiacentes* (i sei princìpi del *Liber*), cioè accidentali o accessorie, che emergono quando la sostanza entra in relazione con altre sostanze. Ora i concetti definienti la sostanza non assumono il più o il meno; per le altre forme, se le consideriamo in se stesse (*in suo abstracto*) in quanto cioè sono essenze invariabili, universali, predicabili di molti soggetti, anch'esse non sono suscettibili del più o del meno, come la sostanza stessa di cui sono proprietà (e analogamente alle idee platoniche; la scuola di Chartres aveva orientamento platonico); considerate invece realizzate e individuate in un soggetto concreto (*compositioni contingentes*), sono suscettibili di più o meno, di *crementum et diminutio*, di *intensio et remissio*, ma non in se stesse, nella loro essenza, che rimane inalterabile e non soggetta alle vicende del composto (*a natura compositionis seiungitur*), ma nel composto che diviene, muta e si altera. Anche Aristotele, parlando della sostanza (*Categ.*, 5, 3b 33 - 4a 10) dice: « Pare inoltre che la sostanza non debba essere suscettibile del più e del meno. Ad es... un uomo non può essere uomo in misura maggiore o minore né di se stesso né di un altro uomo... così come un certo bianco è invece bianco in misura maggiore di un altro bianco ». E più avanti (7, 10b 26 - 11a 1) afferma che « le qualità (τα ποιά = qualità, cioè gli oggetti qualificati) sono suscettibili di una misura maggiore o minore. Tra due oggetti uno può dirsi infatti più o meno bianco dell'altro, come uno può dirsi più giusto dell'altro... Un oggetto bianco può diventare ancora più bianco... Sussiste il dubbio se una giustizia possa dirsi tale in misura maggiore di un'altra giustizia, e lo stesso accade per le altre disposizioni (salute, *grammaticus*, ecc.) ... In ogni modo gli oggetti che traggono la loro denominazione da tali qualità sono indubbiamente suscettibili del più e del meno ». Quindi Aristotele ammette per certi oggetti qualificati una ἐπίδοσις, cioè un incremento aggiuntivo di qualificazione (una *additio*, secondo la traduzione di Gugl. di Moerbeke). Boezio, nel comm. alle *Cat.*, III, interpreta decisamente tale variazione (detta *intensio*) come riguardante non le qualità in sé, ma i soggetti: « Aristoteles... ipsas quidem habitudines nulla intensione crescere nec diminutione decrescere putat, sed earum partecipantes posse sub examine compositionis venire ut de his magis minusve dicatur, sanitatem namque ipsam et iustitiam alteram

huiusmodi qualitates ex parte subiectorum quibus concernuntur, secundum quod magis et minus in subiectis de
5 contrariis admiscetur[6]. Ubi ergo minimum de contrario iustitie admiscetur et quantum ad habitum et quantum ad operationem[7], ibi iustitia potissima est; et vere tunc potest dici de illa, ut Phylosophus inquit, «neque Hesperus neque Lucifer sic admirabilis est»[8]. Est enim tunc Phebe similis, fratrem dyametraliter intuenti de purpureo matutine sere-
6 nitatis[9]. Quantum ergo ad habitum, iustitia contrarietatem habet quandoque in velle; nam ubi voluntas ab omni cupiditate sincera non est, etsi assit iustitia, non tamen omnino inest in fulgore sue puritatis: habet enim subiectum, licet minime, aliqualiter tamen sibi resistens[10]; propter quod bene

altera magis minusve non esse». S. Tommaso (*S. Theol.*, I-II, 52, 1-2; 66, 1) considera la forma (*habitus et dispositiones*) o in sé, nella sua essenza specifica (*ratio*), e allora «necesse est quod... neque in plus execedere neque in minus deficere possit», altrimenti si avrebbe un mutamento specifico; oppure in rapporto ad elementi materiali cui si può estendere più o meno, e in tal caso può aumentare (es. la scienza che si estende a più contenuti); infine in quanto è partecipata da un soggetto, e allora la forma accidentale (scienza, salute) «magis recipitur in uno quam in alio», nel qual caso «augmentum et diminutio in formis... accidit non ex parte ipsius formae secundum se condiderata sed ex diversa partecipatione subiecti». Le conseguenze di tale dottrina hanno interessato sia la metafisica nella ricerca del principio d'individuazione, sia il problema della generazione, come accrescimento continuo di una forma o successione di forme distinte e sia la teologia per l'aumento o diminuzione della Carità nell'uomo.

6. Qui Dante considera la terza ipotesi tomistica (v. nota prec.) riguardante la forma in quanto partecipata e concretizzata in un soggetto particolare e composito, dove trova limitazioni da parte della materia e dalla presenza di disposizioni o qualità contrarie. Il termine *concernuntur* viene da *concerno* = mescolare insieme, il cui supino *concretum* è identico a quello di *concresco* implicante composizione, densità materiale, appunto concreta. Ancora S. Tommaso, *S. Theol.*, I-II, 52, 2, afferma: «Huiusmodi augmentum habituum et aliarum formarum non fit per additionem formae ad formam, sed fit per hoc quod subiectum magis vel minus perfecte participat unam et eandem formam».

7. L'aumento dell'*habitus* avviene in quanto il soggetto è più perfettamente sottomesso all'*habitus* con la progressiva eliminazione del contrario (nel caso presente l'ingiustizia, l'aristotelica ἀδικία, *Cat.*, 8, 10b 12, 20-5). Il soggetto infatti è in potenza nei confronti dell'*habitus*, che di essa è l'atto accidentale, e non sempre passa necessariamente *ex toto* all'atto, per cui, man mano che viene attuato per effetto delle cause producenti l'*habitus*, questo si radica più profondamente nel soggetto e cresce *essentialiter*; questa crescita poi si traduce nell'aumento dell'operazione. Cfr. S. Tommaso, *De virt. in comm.*, a. 11: «Ex hoc ipso quod subiectum magis participat qualitatem, vehementius operatur, quia unumquodque agit in quantum est actu; unde quod magis est reductum in actum, perfectius agit».

il più e il meno da parte dei soggetti nei quali si concretizzano e nella misura in cui in tali soggetti si mescolino più o meno le qualità contrarie[6]. Pertanto il massimo di giustizia si ha dove è minima la mescolanza con il contrario della giustizia sia riguardo all'abito che riguardo all'operazione[7]; ed allora ad essa sono veramente applicabili le parole del Filosofo: « Né Espero né Lucifero è così ammirabile »[8], poiché allora è simile a Febe quando da posizione diametralmente opposta guarda al fratello nel cielo purpureo di un sereno mattino[9]. Ora, per quanto riguarda l'abito, la giustizia trova talvolta il suo contrario nella volontà, poiché, quando la volontà non è scevra da ogni cupidigia, anche se in essa c'è giustizia, questa tuttavia non risplende in tutto il fulgore della sua purezza, perché trova nel soggetto una qualche resistenza, seppur minima[10]; per questo motivo, coloro che cercano

5

6

8. ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, V, 3, 1129b 28. Le parole riportate dal Filosofo riprendono un verso di una tragedia perduta di Euripide, come si ricava dal commento dell'anonimo bizantino (cfr. *Commentaria in Aristotelem graeca*, XX, Berlin, 1892, p. 210) e dalla raccolta di A. NAUCK, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1889, pp. 133, n. 890; 512. Il verso è citato anche da S. TOMMASO, *S. Theol.*, II-II, 58, 12: « Philosophus dicit quod praeclarissima virtutum videtur esse iustitia et neque est Hesperus neque Lucifer ita admirabilis ». La giustizia (l'aristotelico νόμιμον δίκαιον, giustizia legale) è la più perfetta delle virtù, perché orienta tutte le altre al bene comune, cioè è *ad alterum*, come dirà subito Dante. Che sia la virtù per eccellenza era già intuizione dei poeti, come Teognide nel verso riportato da Aristotele (v. nota 3), che il Fraccaroli così traduce: « Nella giustizia raccolta insieme ogni virtù si trova » (*I lirici greci*, Torino, 1910, p. 199). Anche per Platone è la virtù formale che armonizza e proporziona le altre virtù nel tutto organico dell'individuo e dello Stato (*Rep.*, IV, 10, 433a); per il pitagorico Paolo Lucano è « madre e nutrice delle altre virtù », (MULLACH, *Fragmenta philos. graecorum*, II, Parisiis, 1867, p. 26) e per Cicerone (*De officiis*, III, c. 6) « Iustitia omnium est domina et regina virtutum ».

9. Il fenomeno astronomico è ricordato in *Par.*, XXIX, 1-6; l'immagine poetica richiama il « dolce color d'oriental zaffiro » di *Purg.*, I, 13; il valore simbolico (Febe o luna rappresenta la monarchia, Febo o sole la Chiesa) anticipa la teoria corrente del rapporto di dipendenza dei due poteri che Dante confuterà nel l. III, come l'aveva già rifiutata nell'annuncio del nuovo sole (Enrico VII), che farà rifiorire la giustizia (*Ep.* V, 3), la quale, come dirà sotto, « soli monarche insistens... potissima est ».

10. La volontà può oscurare *per accidens* l'abito della giustizia quando, distolta momentaneamente dalle passioni, non lo traduce in atto, ma può anche corromperlo *per se*, facendo sorgere un abito contrario. Cfr. S. TOMMASO, *S. Theol.*, I-II, 53, 1: « Per iudicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis ».

7 repelluntur qui iudicem passionare conantur [11]. Quantum vero ad operationem, iustitia contrarietatem habet in posse; nam cum iustitia sit virtus ad alterum, sine potentia tribuendi cuique quod suum est quomodo quis operabitur secundum illam [12]? Ex quo patet quod quanto iustus potentior, tanto in operatione sua iustitia erit amplior.

8 Ex hac itaque declaratione sic arguatur: iustitia potissima est in mundo quando volentissimo et potentissimo subiecto inest; huiusmodi solus Monarcha est: ergo soli Monarche insistens iustitia in mundo potissima est. 9 Iste prosillogismus currit per secundam figuram cum negatione intrinseca, et est similis huic: omne *B* est *A*; solum *C* est *A*: ergo solum *C* est *B*. Quod est: omne *B* est *A*; nullum preter 10 *C* est *A*: ergo nullum preter *C* est *B* [13]. Et prima propositio

11. Il VIANELLO (109) rimanda a TERTULLIANO, *Inst. Orat.*, II, 16, 4, dove questi, parlando degli oratori che con la loro eloquenza suscitano nell'animo del giudice le passioni (onde il verbo dantesco *passionari* e nel *Conv.*, I, 4, 8: « questi... *passionati* mal giudicano ») e li inducono a sottrarre i delinquenti alle giuste pene, a danneggiare gli onesti e a turbare il buon ordinamento dello Stato, afferma che gli Spartani proibivano l'attività oratoria, e ad Atene « actor movere *adfectus* vetabatur ». Dell'influenza delle passioni sul giudizio parlava già Aristotele (*Reth.*, I, 2) per il quale « la giustizia è mente senza passione » (*Polit.*, III, II, 4, 1287a: ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστιν). Anche S. Tommaso afferma che « iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi », trascinando anche il « motus voluntatis » (*S. Theol.*, I-II, 77, 1).

12. Troviamo qui due specifiche determinazioni della virtù della giustizia, che le conferiscono non tanto la qualifica etica (che essa assume per la sua *rectitudo*, di cui sopra), quanto quella giuridico-politica che qui interessa Dante. La prima, di tradizione prevalentemente greca, è il carattere di intersoggettività, di alterità o riferimento ad altri, la « hominis ad hominem proportio » (II, c. 5). Già per Aristotele la giustizia ἀρετή ἐστιν... πρὸς ἕτερον (*Eth.*, *Nicom.*, V, 3, 1129b 26 - 1130a 13; 9, 1134a 1-6), o πρὸς ἄλλον (V, 5, 1130b 20), in quanto ricerca il bene altrui (ἀλλότριον ἀγαθὸν) che è il bene comune, oggetto formale della giustizia legale, nell'attuare la quale si rivela l'eccellenza del principe (per essa « principatus virum ostendit », secondo il detto di Biante). Per S. Tommaso la giustizia legale è virtù perfetta, poiché chi la possiede può orientare ogni virtù « *ad alterum* et non solum ad seipsum » (comm. all'*Eth.*, lez. 2, nn. 900-12), essendo proprio della giustizia « ut ordinet hominem in his quae sunt *ad alterum*. Importat enim aequalitatem quamdam... aequalitas autem *ad alterum* est » (*S. Theol.*, II-II, 57, 1); « Ex sua ratione iustitia habet quod sit *ad alterum*; nihil enim est sibi aequale sed *alteri* », onde il suo carattere di *alietas* (58, 5); « Cum iustitia ordinetur *ad alterum*..., est solum circa exteriores actiones et res, ... prout secundum eas unus homo *alteri* coordinatur » (58, 8). — La seconda determinazione, di tradizione prevalentemente romana, è l'elemento obiettivo dell'attribuzione del *suum* per realizzare l'ugua-

di influenzare emotivamente il giudice vengono giustamente espulsi [dai tribunali][11]. 7 Per quanto invece riguarda l'operazione, la giustizia può trovare il suo contrario nel potere, ed infatti, essendo la giustizia una virtù che regola i rapporti con gli altri, come potrà operare secondo giustizia chi non ha il potere di rendere a ciascuno il suo? [12]. Da questo risulta evidente che quanto più grande è il potere del giusto, tanto maggiore sarà la giustizia nel suo operare.

8 Sulla base di questi chiarimenti si può fare la seguente argomentazione: la giustizia regna sovrana nel mondo quando risiede in un soggetto dotato di fortissima volontà e di sommo potere; ora, solo il Monarca è un soggetto di tal genere; quindi la giustizia regna sovrana nel mondo soltanto quando risiede nel Monarca. 9 Questo prosillogismo appartiene alla seconda figura, presenta una negazione intrinseca, ed è simile a questo: ogni *B* è *A*; ora solo *C* è *A*; quindi solo *C* è *B*; o meglio: ogni *B* è *A*; ora nessuno, tranne *C*, è *A*; quindi nessuno, tranne *C*, è *B*[13]. 10 La premessa maggiore è evidente per

glianza proporzionale nell'essenziale bilateralità (dovuto-dato) del rapporto giuridico. L'averla accolta dimostra che Dante conosceva la celebre definizione di Ulpiano (*Dig.*, I, t. I, 10): « Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi », che Giustiniano volle mettere all'inizio delle *Institutiones* I, t. 1 come principio universale di diritto. L'idea, già presente in Aristotele (la giustizia è la virtù per la quale τὰ αὑτῶν ἕκαστοι ἔχουσι: *Rhet.*, I, 9, 7, 1366b), è sviluppata da Cicerone (*De Rep.*, III, 9: « Iustitia autem praecipit... suum cuique reddere »; *De nat. deorum*, III, 15, 38; *De officiis*, I, 5, 15; 14, 42). Le due determinazioni trovano una sintesi magistrale in S. TOMMASO, *S. Theol.*, II-II, 58, 11: « Hoc dicitur esse *suum* unicuiquae personae quod ei secundum proportionis *aequalitatem* debetur: et ideo proprius actus iustitiae nihil aliud est quam reddere unicuique quod suum est ». Sulla storia della formula *suum cuique* v. WENGER, *Suum cuique in antiken Urkunden*, in « Aus dem Geisteswelt des Mittelalters », Münster, 1935, 1415-25.

13. Nella serie di più sillogismi (polisillogismi, frequentissimi nel *Mon.*) avviene che un sillogismo ha valore preliminare (prosillogismo), in quanto è fatto per dimostrare la premessa di un altro (episillogismo). Cfr. ARISTOTELE, *Anal. pr.*, I, 25, 42b 5; 28, 44a 22. Qui la conclusione del prosillogismo, ampiamente argomentato, è quella che funge da premessa minore del sillogismo principale d'inizio capitolo, dimostrata la quale, si evince la verità della tesi dantesca. Questo prosillogismo appartiene alla seconda figura (in cui il termine medio si trova nei predicati delle due premesse). Cfr. ARISTOTELE, *Anal. pr.*, I, 5, 26b 34-28a 9; BOEZIO, *Prior. anal. interpretatio*, I, 5 PL 64, c. 643 segg.; P. ISPANO, *Summulae Logic.*, IV, 10, 11, 17. La negazione intrinseca si ha nella premessa minore (solo C è A) la quale esclude ogni altro principe inferiore all'imperatore dall'essere quel *volentissimus* et *potentissimus* soggetto di giustizia.

declaratione precedente apparet; alia sic ostenditur, et primo quantum ad velle, deinde quantum ad posse. Ad evidentiam primi notandum quod iustitie maxime contrariatur cupiditas, ut innuit Aristotiles in quinto *ad Nicomacum*[14]. Remota cupiditate omnino, nichil iustitie restat adversum; unde sententia Phylosophi est ut que lege determinari possunt nullo modo iudici relinquantur[15]. Et hoc metu cupiditatis fieri oportet, de facili mentes hominum detorquentis. Ubi ergo non est quod possit optari, inpossibile est ibi cupiditatem esse: destructis enim obiectis, passiones esse non possunt. Sed Monarcha non habet quod possit optare: sua nanque iurisdictio terminatur Occeano solum[16]: (quod non

11 12

14. *Eth. Nicom.*, V, 2, 1129a 32 - b 10, ove Aristotele afferma che un uomo si può dire ingiusto o perché è trasgressore della legge, o perché è iniquo, o perché è πλεονέκτης, cioè avido, cupido di ricchezza e di potenza (letteralmente «colui che cerca il proprio vantaggio»); la *Vers. ant.* traduce *avarus*, termine che, pur corrispondendo ad altra parola aristotelica più tecnica e specifica, rende bene l'«immoderatus amor habendi», fonte di ingiustizia. Anche per S. Tommaso «avaritia opponitur iustitiae», poiché «ad avaritiam pertinet quod aliquis iniuste accipiat vel retineat res alienas» (*S. Theol.*, II-II, 118, 4); del resto anche Dante la rappresenta nella lupa la cui fame è «sanza fine cupa». Per S. Paolo (*I Tim.*, 6, 10) la *cupiditas* è «radix omnium malorum».

15. ARISTOTELE, *Rhet.*, I, 1, 1354a 31, ove si osserva che, per evitare ingiustizia e parzialità nel giudice, occorre che le leggi, oltre fissare criteri generali universalmente validi anche per il futuro, contengano precise e giuste determinazioni in base alle quali i giudici debbano decidere, tali da non lasciare spazio all'arbitrio personale, al quale la maggior parte non saprebbe sfuggire. Questo passo del prologo della *Rhetorica* è spesso citato da Quintiliano ed è ripreso e commentato da S. TOMMASO, *S. Theol.*, I-II, 95, 1: «Sicut Philosophus dicit, melius est omnia ordinari lege quam dimittere iudicum arbitrio... quia legislatores iudicant in universali et de futuris, sed homines iudiciis praesidentes iudicant de praesentibus, ad quae afficiuntur amore vel odio, aut aliqua *cupiditate*, et sic eorum depravatur iudicium. Quia ergo iustitia animata iudicis non invenitur in multis, et quia flexibilis est, ideo necessarium fuit... lege determinare quid iudicandum sit et paucissima arbitrio hominum committere». Anche EGIDIO ROMANO, *De regim. princ.*, III, 2, 20 riprende l'idea aristotelica «quod maxime quidem contingit recte positas leges quaecumque est possibile determinare, et paucissima committere iudicantibus»; così GIOVANNI DA CERMENATE, *Historia*, VII: «Quae possunt scriptis legibus terminari non sint ullis iudicibus relinquenda». La sentenza aristotelica ispirò anche la legislazione romana: il *Corpus iuris* di Giustiniano, trattando del compito del giudice, avverte che «in primis illud observare debet iudex, ne aliter iudicet, quam legibus aut constitutionibus aut moribus proditum est» (*Inst.*, IV, t. 17; v. anche *Dig.*, V, t. 1, 40).

16. Già Aristotele, parlando della monarchia come della forma più perfetta di governo, affermava che, per evitare la sua degenerazione in

i chiarimenti forniti precedentemente; la minore si dimostra con l'argomentazione che segue e che riguarda dapprima la volontà e poi il potere. Per dimostrare il primo punto [relativo alla volontà], bisogna osservare che alla giustizia è massimamente contraria la cupidigia, come afferma Aristotele nel quinto libro dell'*Etica a Nicomaco*[14]. Eliminata radicalmente la cupidigia, non vi rimane più nulla che si opponga alla giustizia; onde la sentenza del Filosofo è che non vada lasciato alla discrezionalità del giudice quanto si può stabilire per legge[15]. Tale prassi si impone per tema della cupidigia che facilmente travia le menti umane. Pertanto, dove non c'è nulla da desiderare, non vi può essere cupidigia, poiché le passioni non possono più sorgere una volta eliminati i loro oggetti; ora il Monarca non ha più nulla da desiderare, poiché la sua giurisdizione è limitata soltanto dall'oceano[16] (il che non si verifica per gli altri

11

12

tirannide, occorre che il re sia così ricco ed autosufficiente da non avere più bisogno di nulla, e quindi non provare più alcuna cupidigia dei beni dei sudditi: « Non enim est rex, qui non per se sufficiens et omnibus bonis superexcellens; talis autem nullo indiget » (*Eth. Nicom.*, VIII, 12, 1160a 31 - b 65; comm. tom. lez. 10). Nella *Polit.*, V, 8, 1310b - 1313a afferma però che la stessa abbondanza di ricchezze dei monarchi può diventare oggetto di cupidigia da parte di uomini che, per sete di guadagno, attentano alla monarchia portandola alla rovina, e non aveva trovato rimedio a tale pericolo. Dante invece trova il rimedio nella monarchia universale che supera a dismisura l'ampiezza e la potenza delle città greche; scrive nel *Conv.*, IV, 4, 3-4: « Onde, con ciò sia cosa che l'animo umano in terminata possessione di terra non si queti... discordie e guerre conviene surgere intra regno e regno », (per eliminare le quali) « conviene di necessitade tutta la terra, e quanto a l'umana generazione possedere è dato, essere Monarchia, cioè un solo principato, e uno prencipe avere; lo quale tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regni tegna contenti ne li termini de li regni, sì che pace intra loro sia ». Il VINAY (62) cita TOLOMEO DA LUCCA, *De regim. princ.*, II, 6 ed ENGHELBERTO, *De ortu*, XIII come sostenitori della necessità di uno Stato grande, forte e ricco di beni; per quest'ultimo però tali condizioni non garantiscono di per sé la giustizia senza un « supposito amore et diligentia iustitiae in regnante ». Anche per il Dante del *Conv.*, III, 15; IV, 12, 3-5 l'avaro « desidera sé sempre desiderare », perché la cupidigia di ricchezze tanto più cresce quanto più vien soddisfatta, e può essere frenata solo dalla virtù etica della temperanza che la sottopone alla ragione (IV, 17, 4; 26, 5-9, 15). Nel *Mon.* invece, con un ottimismo un po' ingenuo, Dante afferma che « destructis obiectis, passiones esse non possunt ». — L'estensione dell'Impero ai confini segnati dagli oceani riecheggia i versi di VIRGILIO, *Aen.*, I, 286-7: « Nascetur pulcra Troyanus origine Cesar, / Imperium *Oceano*, famam qui terminet astris », che Dante cita in *Ep.* VII, 13; ma cfr. anche OROSIO, *Hist. adv. Pag.*, I, 1, 2: « Orbem totius terrae,

contingit principibus aliis, quorum principatus ad alios terminantur, ut puta regis Castelle ad illum qui regis Aragonum [17]). Ex quo sequitur quod Monarcha sincerissimum inter
13 mortales iustitie possit esse subiectum. Preterea, quemadmodum cupiditas habitualem iustitiam quodammodo, quantumcunque pauca, obnubilat, sic karitas seu recta dilectio illam acuit atque dilucidat [18]. Cui ergo maxime recta dilectio inesse potest, potissimum locum in illo potest habere iustitia; huiusmodi est Monarcha: ergo, eo existente, iustitia potis-
14 sima est vel esse potest. Quod autem recta dilectio faciat quod dictum est hinc haberi potest: cupiditas nanque, perseitate hominum spreta, querit alia; karitas vero, spretis aliis omnibus, querit Deum et hominem, et per consequens bonum hominis [19]. Cumque inter alia bona hominis potis-

Oceano limbo circumsaeptum ». Vedi E. G. PARODI, *Anfitride e Oceano*, in « Bull. d. Soc. dant. », n. s., XXVIII (1921), pp. 57-9. — Per la natura del dominio imperiale sui territori Dante segue l'opinione di Bulgaro, che da Accursio in poi diventa prevalente e limita il dominio *ad jurisditionem et gubernationem* e non l'estende *ad proprietatem* (la disputa tra Bulgaro e Martino è riferita da BARTOLO, *Comm. ad Dig. vet.*: *ad Const. omnem*, n. 3; per la tradizione della disputa cfr. SAVIGNY, *Geschichte d. Röm. Rechts in Mittel.*, II, § 56). Cfr. anche *Ep.*, V, 20: « Qui... res privatas vinculo suae legis, et non aliter, possidetis ». È pertanto inaccettabile l'attribuzione a Dante dell'idea dell'Impero come stato patrimoniale, fatta da S. VENTO, *Dante e il diritto pubblico italiano*, Palermo, 1923.

17. L'esemplificazione era suggerita a Dante dalle vicende spagnole, quando il regno di Castiglia, in difficoltà per la minore età del re Ferdinando IV, non seppe resistere alle mire espansionistiche di Giacomo II, re d'Aragona, che spostò i confini invadendo la Mursia e annettendosene una parte nel 1304, in seguito ad arbitrato.

18. La giustizia, mentre trova il suo nemico mortale nella cupidigia (v. n. 14), trova il suo alleato naturale nella carità che, disponendo alla benevolenza e alla beneficienza verso il prossimo, integra e supera la giustizia, pur presupponendola. Dante non vede antinomia tra carità e giustizia, perché questa lascia la porta aperta ad altri criteri etici quali l'amore, la misericordia, la liberalità che valgono ad integrarla. Cfr. V. FROSINI, *Misericordia e giustizia in Dante*, in « Riv. Intern. di Fil. del Diritto », 1965, pp. 318-9. Anche S. TOMMASO, *S. Theol.*, I, 21, 3 afferma: « Misericordia non tollit iustitiam sed est quaedam iustitiae plenitudo »; I-II, 66, 4: « Liberalitas est secundum quid maior (iustitia) cum sit quidam ornatus iustitiae et supplementum eius ». Cfr. GILLET, *Justice et charité*, in « Revue des sciences phil. et théol. », XVIII (1929), pp. 5-22. Del resto la carità, opponendosi direttamente all'avarizia (S. TOMMASO, *De Malo*, 13, 1) e alla cupidigia (*In Opuscolo*, 4, c. 2; 61, c. 7), le elimina quali nemici principali della giustizia. Per questa contrapposizione tra amore e cupidigia cfr. *Par.*, XV, 2-3, nonché S. AGOSTINO, *Enarr. in Ps.*, 90, 1, 8 PL 37, 1154: « Quomodo radix omnium malorum cupiditas, sic radix omnium bonorum

prìncipi i cui dominii confinano con altri dominii, come, per es., quello del re di Castiglia, che confina con quello del re di Aragona)[17]; quindi il Monarca, tra tutti gli uomini, è il soggetto di giustizia più esente da ogni cupidigia. Inoltre, come la cupidigia, per quanto piccola sia, offusca l'abito della giustizia, così la carità, cioè il retto amore, lo rende più forte e più illuminato[18]. Perciò, la persona che è capace di raggiungere il più alto grado di retto amore può attingere il massimo livello di giustizia; ora, questa persona è il monarca; quindi, con il monarca si instaura, o può instaurarsi, il massimo di giustizia. Che poi il retto amore produca tali effetti si può dedurre dal fatto che la cupidigia, spregiando il Bene supremo degli uomini, cerca altri beni, mentre la carità, spregiando tutti gli altri beni, cerca Dio e l'uomo, e di conseguenza il vero bene dell'uomo[19]. E siccome, fra

13

14

caritas est ». Tra i tanti effetti della carità S. TOMMASO, *De Malo*, 10, 2; *De virt. in comm.*, 2, 2, pone la pace, l'amicizia, la libertà e l'*illuminatio* (v. il dantesco *dilucidat*) che sono condizioni da cui fiorisce la giustizia. L'illuminata e razionale *electio* (degli atti di giustizia) è strettamente legata alla *dilectio*, che aggiunge al semplice amore, ancora legato alla passione dell'appetito concupiscibile, una precedente *electio* sulla base del *iudicium rationis* (*S. Theol.*, I-II, 26, 3). Anche intendendo *caritas* come « virtus supernaturalis infusa » (distinguendola dalla *dilectio* come « amor naturalis et rationalis ») essa, essendo « forma et perfectio omnium virtutum » (*S. Theol.*, I-II, 62, 4; II-II, 23, 8), attivizza anche la giustizia ai fini dell'operare il bene del prossimo che è il secondo oggetto della *caritas*, dopo la bontà di Dio: « In hoc quod homo servit (= amat) Deo includitur quod unicuique reddat quod debet » (II-II, 58, 1). Si può ricordare che per Leibniz l'amore appartiene alla natura della giustizia, che è *caritas sapientis*, in quanto dirige saggiamente l'amore verso il bene di tutti (*Dissert. I de actorum public. usu*, § XI, ed. Dutens, t. IV, p. III, 294).

19. Il termine *perseitas*, che il Witte dichiara « barbarus sed scholasticis familiaris », era in uso nella filosofia medievale e si trova in Occam, Raimondo Lullo (cui si attribuisce persino un'opera intitolata *De perseitate Dei*, cfr. il DUCANGE). Il significato non è quello deviante di « essenza dell'uomo » fatto ad immagine di Dio, come l'intende il VINAY (64, n. 24), né quello di « interesse », come traduce il VIANELLO (111), ma di « Essere per sé », Essere autosussistente, assoluto e trascendente che esiste *per se ipsum* (S. ANSELMO, *Monologion*, c. 6, *Opera*, I, ed. Schmitt, p. 20), cioè in forza della sua essenza e non di un'altra causa: è Dio come « Ens per se subsistens » (S. TOMMASO, *S. Theol.*, I, 4, 2), il quale, avendo in sé la ragione della sua esistenza, si può dire che esista da sé, e quindi la *perseitas* si identifica con la *aseitas Dei*. Ora l'*Ens per se* è identico al *Bonum per se*, al καθ' αὑτὸ ἀγαθόν, che per Platone era la massima Idea separata, ma per S. Agostino è Dio: « Si potueris perspicere per se bonum... perspexeris Deum, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni » (*De Trin.*, VIII, c. 3), come anche per S. Anselmo: « Illud itaque est summe bonum quod

simum sit in pace vivere — ut supra dicebatur[20] — et hoc operetur maxime atque potissime iustitia, karitas maxime
15 iustitiam vigorabit et potior potius[21]. Et quod Monarche maxime hominum recta dilectio inesse debeat, patet sic: omne diligibile tanto magis diligitur quanto propinquius est diligenti; sed homines propinquius Monarche sunt quam aliis principibus: ergo ab eo maxime diliguntur vel diligi debent. Prima manifesta est, si natura passivorum et activorum consideretur[22]; secunda per hoc apparet: quia principibus aliis homines non appropinquant nisi in parte, Mo-
16 narche vero secundum totum[23]. Et rursus: principibus aliis appropinquant per Monarcham et non e converso; et sic per prius et inmediate Monarche inest cura de omnibus, aliis autem principibus per Monarcham, eo quod cura ipso-

solum est per se bonum ». Ora, per S. Tommaso, come per Dante, il raggiungimento di tale Bene attraverso la conoscenza e l'amore costituisce formalmente il fine ultimo dell'uomo e quindi la sua beatitudine: « Beatitudo nominat adeptionem ultimi finis » (*S. Theol.* I-II, 1, 8), « Omnia tendunt, sicut ad ultimum finem, Deo assimilari » (*S. contra Gent.*, III, 18-20), « Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis... intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiae » (*Id.* c. 25). Il concetto era già in Aristotele, *Eth. Nicom.*, III, 8, 1178b 26-7: « La vita degli dèi (come attività conoscitiva) è tutta quanta beata; quella degli uomini lo è in quanto è in loro una somiglianza (ὁμοίωμά τι) di tale attività; in I, 5, 1097a 31 - 1097b 21 afferma che la beatitudine data dalla conoscenza di Dio è il bene perfetto, « quod secundum seipsum eligibile semper et non propter aliud. Tale itaque felicitas maxime »; e nella *Metaph.*, XII, 7, 1072a 26 - b 14 presenta Dio come bene perfetto e pieno, per se stesso desiderabile, che muove e attrae come oggetto d'amore (ὡς ἐρώμενον). La *perseitas* dunque, soggettivamente (sul piano etico dell'*operatio*), è la beatitudine, come appagamento del naturale desiderio di sapere; ontologicamente è Dio, come oggetto supremo di quell'operazione conoscitiva e della *caritas*, « lo ben al di là dal quale non è a che s'aspiri » (*Purg.*, XXXI, 23-24). Cfr. B. Nardi, *Nel mondo di Dante*, cit., pp. 96-9. Si noti infine come la frase dantesca riecheggi il celebre passo agostiniano dei *duo amores*, « amor sui usque ad contemptum Dei » e « amor Dei usque ad contemptum sui » (*De civit. Dei*, XIV).

20. Cfr. I, 4, 2.

21. Il rapporto della giustizia e della carità con la pace entra nella tradizione filosofica. Già per Platone la giustizia è condizione necessaria del suo eudemonismo sociale; per Aristotele il carattere pacifico del « ben vivere » è propiziato dalla giustizia; per S. Agostino l'ordine (giuridicamente garantito) conduce alla *pax civitatis*; S. Tommaso precisa maggiormente:

tutti i beni dell'uomo, grandissimo è quello di vivere in pace, come si è detto sopra[20], e questo bene si raggiunge principalmente ed essenzialmente attraverso la giustizia, questa riceverà grandissimo vigore dalla carità, e tanto più quanto più quest'ultima sarà intensa[21]. Che poi nel monarca debba trovarsi in sommo grado il retto amore degli uomini si dimostra nel modo seguente: ogni oggetto amabile è tanto più amato quanto più è vicino a chi l'ama; ora gli uomini sono più vicini al monarca che agli altri principi; quindi essi sono o debbono essere amati dal monarca più che da ogni altro. La premessa maggiore è evidente se si considera la natura degli agenti e dei pazienti[22]; la minore è dimostrata dal fatto che agli altri prìncipi gli uomini sono vicini solo in parte, al monarca invece nella loro totalità[23]. Si aggiunga che gli uomini si avvicinano agli altri prìncipi attraverso il monarca e non viceversa, e quindi la cura del monarca verso tutti gli uomini è originaria ed immediata, mentre quella degli altri prìncipi passa attraverso la media-

15

16

« Pax causatur ex iustitia quae est circa operationes (secundum illud *Is.*, 32, 17: opus iustitiae pax), in quantum scilicet ille qui ab iniuriis aliorum abstinet, substrahit litigiorum et tumultorum occasiones » (*S. Theol.*, II-II, 180, 1); « Pax est opus iustitiae indirecte in quantum scilicet removet prohibens, sed est opus charitatis directe quia secundum propriam rationem charitas pacem causat », e ancora « pax proprius est charitatis effectus » (*Id.*, II-II, 29, 3). In Enghelberto di Admont si trova la bella definizione: « Pax est ordinis iustitiae tranquillitas inconcussa... est omnis discordiae et disconvenientiae finis, cum tranquillo et securo statu in propriis » (*De ortu*, c. 14).

22. Secondo un principio fisico aristotelico, le cose non agiscono le une sulle altre (attraverso le qualità attive e passive) se non sono avvicinate o entrano in contatto, la cui maggiore o minore immediatezza (il dantesco *propinquius*) condiziona la loro efficacia (*Phys.*, VII, 1, 242b 24-28; IV, 5, 212b 32; *De gener. et corr.*, I, 6, 322b 21-24, 323a 20-32). A questi luoghi aristotelici Dante rimanda nel *Conv.*, III, 10, 2, ove è detto: « Ogni cosa che è alterata conviene essere congiunta con l'alteratore ». Nel *Mon.* trasferisce il rapporto agente-paziente dal campo fisico a quello etico della *dilectio*.

23. Gli uomini « secundum se totum », cioè come organismo universale dell'umanità (« genus humanum simul sumptum »), sono vicini al monarca in quanto da lui ricevono quell'influsso che li mantiene nella pace, condizione per raggiungere il fine ultimo; agli altri prìncipi sono vicini (cioè soggetti) solo *in parte*, sia nel senso quantitativo (non tutti gli uomini sono soggetti ad un principe particolare), e sia nel senso qualitativo (in quanto la loro vicinanza è in funzione di fini particolari e variabili, a seconda delle differenze di luoghi, d'usi e costumi, come dirà nel cap. XIV, 4-7).

17 rum a cura illa supprema descendit [24]. Preterea, quanto causa est universalior, tanto magis habet rationem cause (quia inferior non est causa nisi per superiorem ut patet ex hiis que *De causis* [25]): et quanto causa magis est causa, tanto magis effectum diligit, cum dilectio talis assequatur causam
18 per se [26]. Cum igitur Monarcha sit universalissima causa inter mortales ut homines bene vivant (quia principes alii per illum, ut dictum est), consequens est quod bonum hominum
19 ab eo maxime diligatur. Quod autem Monarcha potissime se habeat ad operationem iustitie, quis dubitat nisi qui vocem hanc non intelligit, cum, si Monarcha est, hostes habere

24. Il brano sintetizza il pensiero di Dante sul rapporto tra Imperatore e prìncipi inferiori. Il primo esercita una sovranità politica e territoriale sulle comunità inferiori e quindi ha una vera e propria giurisdizione sui prìncipi come suoi sudditi (*Mon.*, I, 10; 11, 12. 18; III, 10, 10), i quali ricevono da lui le leggi generali di governo (I, 14, 7) e il giudizio dirimente i loro conflitti (I, 10, 5). L'imperatore ha quindi potere legislativo (I, 12, 12), esecutivo (I, 13, 7) e giudiziario (II, 11, 1) su tutti i popoli, e la sua sovranità territoriale è *de iure* universale (*Conv.*, IV, 4, 4; *Mon.*, I, 11, 12). I prìncipi pertanto non hanno una assoluta autarchia di fronte all'Impero, ma conservano una sovranità di governo sui sudditi, dettando leggi particolari adatte, amministrando con giustizia, giudicando le controversie, sempre però in conformità ai princìpi generali fissati dall'Imperatore ai fini della pace, poiché l'Impero è « di tutti gli altri comandamenti comandamento » (*Conv.*, IV, 4, 7), onde i prìncipi ribelli sono usurpatori (II, 1, 6) e violatori della *fidelitas* dovuta. Questo concetto è presente nelle due costituzioni imperiali di Enrico VII *De crimine lesae maiestatis* del 1313 (MGH, *Const. Henr. VII*, LL. s. IV, t. IV, p. 1 e 11, nn. 929-32), e nei numerosi bandi e sentenze di condanne contro i comuni ribelli di Brescia, Padova, Firenze ecc. (Id., nn. 189-91). Nicolò Cusano considererà questo rapporto tra Imperatore e prìncipi analogo al rapporto tra Papa e vescovi nella Chiesa (*De Concordantia catholica*, III, 1, § 293, trad. Gaia, Torino, Utet, 1971, p. 405). L'analogia si avverte anche a livello terminologico in quanto la dantesca *cura de omnibus* è simile alla *sollicitudo universalis* del Papa avente giurisdizione immediata su tutta la Chiesa e partecipata poi ai vescovi. Il Solari, *Il pensiero politico di Dante*, in « Riv. Stor. Ital. », XL (1923), p. 452 nega, considerandolo un assurdo giuridico, che l'Impero in Dante abbia carattere di Stato, e che quindi abbia sovranità politica e territoriale su tutti i popoli, riconoscendogli solo una sovranità morale, onde le comunità inferiori avrebbero una perfetta ed assoluta autarchia. L'interpretazione è aspramente contestata da B. Nardi, *Saggi di fil. dant.*, p. 245, n. 67. Per una oggettiva puntualizzazione cfr. A. Solmi, *Il pensiero polit. di Dante*, pp. 36-42.

25. Il *Liber de Causis* (citato anche come *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae, Liber bonitatis purae, Aphorismi de essentia summae bonitatis*) è una compilazione dell'*Elementatio theologica* di Proclo. Fu tradotto dall'arabo in latino a Toledo da Gherardo da Cremona fra il 1167 e

L'esordio del *De Monarchia* in un codice della seconda metà del secolo XV

(Milano, Biblioteca Ambrosiana, cod. D 119 inf., fol. 1 r).

zione del monarca in quanto deriva dalla sua cura suprema [24].
Inoltre, quanto più una causa è universale, tanto più è causa (la causa inferiore infatti non è causa se non in forza di quella superiore, come risulta dal libro « *Delle cause* ») [25], e quanto più una causa è causa, tanto più ama il suo effetto, poiché tale amore è conseguenza diretta dell'essere causa [26]; ora, il monarca è, tra gli uomini, la causa più universale del loro ben vivere (mentre gli altri prìncipi sono causa attraverso la mediazione del monarca, come si è detto); quindi il monarca ama il bene degli uomini più di ogni altro. 17 18

[Per il secondo punto], chi potrebbe mettere in dubbio che il monarca abbia il massimo potere per attuare la giustizia se non colui che non intende che cosa significhi quel nome? Se egli infatti è effettivamente monarca, non può 19

il 1184. Per lungo tempo attribuito ad Aristotele, fu commentato da Alberto Magno (che ne intuì lo spirito neoplatonico e l'attribuì ad un certo David Judaeus, che forse è Joannes Ispanus di Siviglia), da S. Tommaso (che istituì il riscontro tra le proposizioni del *Liber* con quelle di Proclo, e l'attribuì ad un autore arabo), da Egidio Romano, Teodorico di Vriberg, Ruggero Bacone. I teoremi del *Liber* erano molto citati dagli autori medievali, e forse Dante attinge da questi le sue frequenti citazioni. Cfr. B. Nardi, *Saggi* cit., cap. V: Le citazioni dantesche del « Liber de Causis », pp. 81-109; Id., *Nel mondo di Dante*, pp. 100-4. I passi cui Dante si riferisce sono questi: « Causa prima adiuvat secundam causam super operationem suam, quoniam omnem operationem quam causa efficit secunda, prima etiam causa efficit... per modum altiorem et sublimiorem... Causa prima est maioris et vehementioris adhaerentiae cum re quam causa propinqua... Et non figitur causatum causae secundae nisi per virtutem causae primae... quia causa secunda quando facit rem, influit causa prima... super illam rem de virtute sua... Ergo causa longinqua est vehementius causa rei quam causa propinqua quae sequitur eam ». S. Tommaso, nel commento (*De causis*, lez. 1), citando Proclo, dice: « Causa secunda habet potentiam sive virtutem operandi a causa prima... hoc ipsum quod causa secunda sit causa effectus habet a prima causa; ergo prima causa est magis causa effectus quam causa secunda ». Cfr. anche Alberto Magno, *De causis*, II, tr. 1, c. 5. L'argomento è toccato da Dante in *Conv.* III, 14, 4. Applicando tale dottrina al rapporto Monarca-Prìncipi, si ha che il Monarca è causa prima universale (quindi *magis causa* = αἰτιώτερον di Proclo) di ogni potere e ordinamento politico (e quindi è più vicino a tutti gli uomini, *maioris adhaerentiae*), mentre i prìncipi e i re sono cause secondarie e strumentali, che derivano il potere dal Monarca.

26. Cfr. *Conv.*, II, 8, 4: « Ciascuna cagione ama lo suo effetto ». S. Tommaso ne dà la ragione parlando della causa divina: « Deus omnia quae sunt amat », in quanto « amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus » (*S. Theol.*, I, 20, 2). Errata la traduzione di Vianello (112): « tale amore acquista per sé una causa »; impreciso il Vinay (69): « questo amore è funzione della causa ».

20 non possit [27]? Satis igitur declarata subassumpta principalis, quia conclusio certa est: scilicet quod ad optimam dispositionem mundi necesse est Monarchiam esse.

XII

1 Et humanum genus potissime liberum [1] optime se habet. 2 Hoc erit manifestum, si principium pateat libertatis. Propter quod sciendum quod principium primum nostre libertatis est libertas arbitrii, quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci. Veniunt nanque usque ad hoc: ut dicant liberum arbitrium esse liberum de voluntate iudicium [2]. Et verum dicunt;

27. Questa argomentazione è puramente nominalistica: il potere universale è ricavato dal significato etimologico del termine monarca, cioè capo unico, senza avvertire il netto dissidio con la realtà della decadenza ed avvilimento profondo ed irreparabile dell'autorità imperiale ormai ridotta quasi all'impotenza.

1. Già per Aristotele fondamento di ogni giusto ordinamento civile è la libertà (*Pol.*, VI, 1, 1317a), che lo Stagirita intende in senso politico, mentre qui Dante l'intende in senso primariamente psicologico e morale.

2. Circa tale definizione R. MURARI, *Dante e Boezio. Contributo allo studio delle fonti dantesche*, Bologna, 1905, pp. 309, 318-20, ha dimostrato la sua provenienza da BOEZIO, *In lib. Arist. de interpretatione* editio secunda, ed. C. Meiser, Leipzig, 1880, v. II, l. III, c. 9, pp. 185-6: « Est liberum arbitrium, quod ipsa quoque vocabula produnt, liberum nobis de voluntate iudicium. Quotiescumque enim imaginationes quaedam concurrunt animo et voluntatem irritant, eas ratio perpendit et de his iudicat et quod ei melius videtur... facit. Adeo non in voluntate, sed in iudicatione voluntatis liberum constat arbitrium ». PIER LOMBARDO, *Sent.*, II, d. 25 riprende la definizione, pur senza attribuirla a Boezio: « Quod (cioè il liberum arbitrium) philosophi diffinientes dixerunt "liberum de voluntate iudicium" », e, chiosandola, l'interpreta nel senso della libera elezione: « Liberum ergo dicitur arbitrium quantum ad voluntatem quia voluntarie moveri et spontaneo appetitu ferri potest ad ea quae bona vel mala iudicat vel iudicare valet ». Nel commentare la definizione (o meglio la notificazione, in quanto non la considera « vera diffinitio ») S. TOMMASO, *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3 ad 5 osserva, sulla scia del Lombardo, che la preposizione *de* « non denotat causam materialem quasi voluntas sit id de quo est iudicium, sed originem libertatis, quia si electio fit libera, hoc est ex natura voluntatis », e nella dist. 25 aggiunge: « Haec prepositio *de* libertatis causam notat quia voluntas... totius libertatis finis est » (cioè è la facoltà che persegue liberamente ogni fine). Anche per il francescano RICCARDO DA MEDIAVILLA, *In II Sent.*, d. 25 « Haec praepositio *de* ibi tenetur originaliter, est enim sensus quod libertas iudicii est a voluntate quia iudicium liberum diffinitionis vel imperii a voluntate elicitur, et iudicium intellectus a voluntate imperatur ». Di rincalzo EGIDIO ROMANO, *In II Sent.*, dist. 25, dubit. 1 litter. Mag., aggiunge che la sentenza del Maestro circa il « liberum arbitrium » come « liberum de voluntate iudicium » si può interpretare

avere nemici[27]. E così è stata sufficientemente dimostrata la premessa minore del sillogismo principale, e pertanto è certa la conclusione che la monarchia è necessaria per un perfetto ordinamento del mondo. 20

XII

Inoltre, il genere umano vive nella sua condizione più perfetta quando è massimamente libero[1]. Questo risulterà chiaro se si mette in luce qual'è il principio della libertà. Bisogna infatti tener presente che il principio primo della nostra libertà è il libero arbitrio, che molti hanno sulle labbra, ma pochi nella mente. Molti infatti arrivano ad affermare — e dicono il vero — che il libero arbitrio è il libero giudizio circa la volontà[2], ma sfugge loro il vero significato 1 2

nel senso di «liberum de voluntate imperium vel liberum de voluntate dominium», cioè è l'impero decisionale della volontà nella scelta finale del mezzo più atto al fine, e non, come l'intende il NARDI, *Nel Mondo di Dante*, p. 289, l'impero sul giudizio pratico della ragione, poiché ciò contrasta con la precedente affermazione che quel «iudicium potest appellari ipsum velle voluntatis prout vult sicut est ab intellectu iudicatum». Tale interpretazione dei commentatori sembra giustificare le versioni di VIANELLO (113: «libero giudizio della volontà»), del SIRAGUSA e del MEOZZI (24/33: «giudizio dato liberamente dalla volontà»). L'interpretazione dei commentatori non è esatta per Dante (come per il successivo e più completo sviluppo del pensiero tomistico). Nella definizione di Boezio il *de* (voluntate) non significa che il giudizio sia dato dalla volontà (facoltà di appetizione, non di giudizio), ma che è dato dalla ragione sull'opera della volontà. Cioè il libero arbitrio non è il potere della volontà di giudicare il proprio volere (ciò aprirebbe la via ad un processo all'infinito nell'esigere altri precedenti giudizi), ma il potere della ragione di ritornare sul suo giudizio pratico riguardante il *bonum appetibile*, per giudicarne il valore relativo, che lascia alla volontà il potere discrezionale (*arbiter* = giudice) di volerlo o no «secundum diversas considerationes» (*S. Theol.*, II-II, 10, 2). In questa *electio* consiste formalmente la libertà della volontà, che quindi è la causa del suo atto e ne ha il dominio («domina sui actus»: I-II, 10, 1), ma tale dominio si basa sulla ragione, che «potest de suo arbitrio (= giudizio) iudicare in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem» (*De Verit.*, q. 24, a. 1; q. 22, a. 2), infatti «iudicare de iudicio suo est solius rationis quae super actum suum reflectitur et cognoscit habitudines (= i rapporti) rerum de quibus iudicat...: unde totius voluntatis radix est in ratione constituta» (*Id.*, 24, 2; *S. contra Gent.*, II, 48; *S. Theol.*, I, 83, 3-4). Al libero arbitrio concorrono quindi la ragione come causa remota, che illumina (quando non è prevenuta dall'appetito irrazionale), e la volontà come causa immediata che esegue, in una interazione reciproca. Anche Egidio Romano diceva che intelletto e volontà sono «conglutinati in actu electionis», e si richiamava ad ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, VI, 2, 1139b 4, per il quale «electio est actus appetiti intellectivi», volendo significare che sia la vo-

sed importatum per verba longe est ab eis (quemadmodum tota die logici nostri faciunt de quibusdam propositionibus, que ad exemplum logicalibus interseruntur; puta de hac:
3 « triangulus habet tres duobus rectis equales » [3]). Et ideo dico quod iudicium medium est apprehensionis et appetitus: nam primo res apprehenditur, deinde apprehensa bona vel mala iudicatur, et ultimo iudicans prosequitur sive fugit.
4 Si ergo iudicium moveat omnino appetitum et nullo modo preveniatur ab eo, liberum est; si vero ab appetitu quocunque modo preveniente iudicium moveatur, liberum esse non
5 potest, quia non a se, sed ab alio captivum trahitur [4]. Et hinc est quod bruta iudicium liberum habere non possunt, quia eorum iudicia semper ab appetitu preveniuntur. Et hinc etiam patere potest quod substantie intellectuales, quarum sunt inmutabiles voluntates, necnon anime separate bene hinc abeuntes, libertatem arbitrii ob inmutabilitatem voluntatis non amictunt, sed perfectissime atque potissime hoc retinent [5].

lontà che l'intelletto « concurrunt ad electionem ». Ma per S. Tommaso non concorrono *ex aequo*, perché prevale la volontà, sia orientando l'*inquisitio* della ragione su certi aspetti, sia assumendo liberamente come ultimo, per decidere, un certo giudizio della ragione. B. Nardi, *op. cit.*, pp. 302 e 287-303 tenta di staccare Dante dalla teoria tomista per avvicinarla a quella dell'averroista Giovanni di Janduno che privilegierebbe il giudizio della ragione. Cfr. J. Kohler, *Dante und die Willensfreiheit*, in « Deut. Dante-Jahrb. », V (1920), pp. 12 segg.; J. Maritain, *La doctrine scolastique de la liberté*, in « La vie intellectuelle », IV (1929), pp. 242-60; A. D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, II, Paris, Aubier, p. 207 e tutto il capitolo.

3. Questo esempio era riportato frequentemente dai maestri di logica come formula per illustrare certi concetti, ma senza rendersi conto del loro preciso significato geometrico. Esso ricorre nella *Metafisica* (IX, 9, 1051a 4), negli *Analitici primi* (I, c. 35, 48a 36; II, c. 21, 67a 15) e in una dozzina di passi degli *Analitici secondi*, nonché nei commentatori arabi e latini. Anche S. Tommaso, *S. Theol.*, I-II, 94, 4 dice: « Apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum ».

4. Con questa precisazione Dante conferma l'interpretazione data al passo boeziano. Quel giudizio circa il volere (che sta in mezzo tra la conoscenza e l'appetito) è appunto il giudizio della ragione che precede e illumina l'atto finale della scelta. Esso investe l'oggetto precedentemente conosciuto, il suo valore relativo, il discernimento tra diversi giudizi di valore che si disputano la scelta. Se la scelta finale della volontà non facesse valere immediatamente e assolutamente il giudizio razionale ultimo, ma

di queste parole (cosa che capita continuamente ai nostri dialettici riguardo a certe proposizioni inserite, a mo' di esempi, nei trattati di logica, come questa: « Il triangolo ha tre angoli uguali a due retti »[3]). Perciò io affermo che il giudizio sta in mezzo tra la semplice conoscenza e l'appetito: dapprima infatti si apprende l'oggetto, poi si giudica se l'oggetto appreso è buono o cattivo e infine si raggiunge o si fugge l'oggetto. Quando il giudizio muove totalmente l'appetito senz'essere per nulla prevenuto da questo, allora è libero; quando invece il giudizio è mosso dall'appetito, che in qualsiasi modo lo previene, allora non può essere libero, poiché non si determina più da sé, ma è servilmente determinato da un altro[4]. Ne consegue che i bruti non possono avere un libero giudizio, poiché i loro giudizi sono sempre prevenuti dall'appetito. Parimenti se ne può dedurre che le sostanze intellettive, le cui volontà sono immutabili, nonché le anime separate che si dipartono santamente da questo mondo, non perdono il libero arbitrio per l'immutabilità della loro volontà, ma lo conservano nel modo più perfetto e pieno[5].

3

4

5

avvenisse sotto la spinta di un appetito istintivo (la *cupiditas*), la scelta non sarebbe più libera, poiché il soggetto sarebbe intrinsecamente determinato *ad unum* da necessità naturale. Così è anche per Aristotele: « Quando l'appetibile muove secondo ragione, muove secondo volontà » (*De anima*, III, c. 9, 432b 5-7; c. 10, 433a 23 segg.), e l'atto di scelta è una « intellezione appetitiva o (meglio) un appetito intellettivo » (*Eth. Nicom.*, VI, 1139a 4). Cfr. anche *Conv.*, III, 14, 9-10; *Purg.*, XVIII, 19-75.

5. Queste due conseguenze sono sottolineate comunemente dai filosofi scolastici. Riguardo ai bruti S. TOMMASO, *S. contra Gent.*, II, 48 dice che alcuni esseri mancano di libertà perché « habent iudicium a natura determinatum ad unum sicut irrationalia animalia », i quali non sono causa dei loro atti e non ne hanno il dominio, poiché « ipsum appetere sequitur de necessitate in eis ex forma accepta per sensum et iudicium naturalis aestimationis » (*ib.*, 47), e agiscono spinti dall'istinto senza deliberazione dell'atto, non conoscendone il fine né la proporzione al fine (*S. Theol.*, I-II, 6, 2). Per le intelligenze separate l'Aquinate afferma che, pur avendo una volontà immutabile nel bene, godono della libertà che non è legata alla peccabilità, ma alla loro natura intellettiva avente il dominio sul proprio giudizio (« ubicumque est intellectus est liberum arbitrium », v. n. 2); anzi in esse la libertà esiste « etiam excellentius quam in hominibus », perché la loro *electio* avviene « non cum inquisitiva deliberatione consilii (che suppone il *discursus rationis* aperto all'intromissione deviante dell'appetito), sed per subitam acceptationem veritatis », conseguente all'intuito immediato della « ratio boni ». Cfr. *S. contra Gent.*, IV, 92 e 55; *S. Theol.*, I, 59, 3; *De verit.*, q. 29, 1.

6 Hoc viso, iterum manifestum esse potest quod hec libertas sive principium hoc totius nostre libertatis est maximum donum humane nature a Deo collatum — sicut in Paradiso *Comedie*[6] iam dixi — quia per ipsum hic felicitamur ut
7 homines, per ipsum alibi felicitamur ut dii[7]. Quod si ita est, quis erit qui humanum genus optime se habere non dicat, cum potissime hoc principio possit uti? Sed existens sub
8 Monarcha est potissime liberum. Propter quod sciendum quod illud est liberum quod « sui met et non alterius gratia est », ut Phylosopho placet in hiis que *De simpliciter ente*[8]. Nam illud quod est alterius gratia necessitatur ab illo cuius
9 gratia est, sicut via necessitatur a termino. Genus humanum solum imperante Monarcha sui et non alterius gratia

6. *Par.*, V, 19-24: « Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando... / fu della volontà la libertate, / di che le creature intelligenti, / e tutte e sole fuoro e son dotate ». Questo inciso, eccetto *sicut dixi*, fu espulso dall'edizione del Witte, in base alla considerazione che esso manca nella princeps del 1559 e nella traduzione di Ficino; l'omisero totalmente il Giuliani, il Moore e il Toynbee. Anche il Rostagno lo soppresse perché incompatibile con l'uso e lo stile di Dante: « la citazione è d'indole assolutamente antidantesca » (« *St. Dant* »., XV [1931], p. 122), quasi non ci fossero altri esempi di autocitazioni nel *Conv.* e nel *V. E.* Il PASCOLI, *Mirabile visione*, p. 223 lo rifiuta perché nemmeno a proposito di Costantino in *Mon.*, II, 12 Dante ha citato la *Commedia.* Il VIANELLO (114) mette tra parentesi la forma abbreviata « sicut dixi in Paradiso », senza dare spiegazioni. Il VINAY (XXXVII e 74), accogliendo senza riserve le ragioni del Rostagno, lo omette, considerandolo « una glossa posteriore alla composizione della Monarchia e malamente passata nel testo », glossa vergata da altri o forse da Dante stesso « a pochi giorni dalla sua morte, rileggendo un'operetta di vent'anni prima »; ma per lui l'importante non è se la citazione sia autentica, cioè dantesca, ma se sia coeva alla redazione del trattato, il che è indimostrabile. Già A. GRAUERT, *Zur Dante-Forschung*, in « Historisches Jahrbuch », XVI (1895), München, p. 539, parlava di un'aggiunta (Zusatz) o revisione (Durchsicht) fatta per la seconda edizione del 1318-21. Il RICCI (159) ha buon gioco nel rilevare come « contro l'inciso seguitano ad accanirsi tutti coloro che lo paventano come ostacolo a datare il *Monarchia* ad anni anteriori agli ultimi della vita di Dante », e stabilisce definitivamente l'autenticità dell'inciso, poiché esso ha un formidabile appoggio nella tradizione manoscritta, mancando parzialmente in due soli rappresentanti del gruppo β2, per cui « ha pieno diritto di essere conservato nel testo come originario e genuino allo stesso titolo di qualsivoglia frase del trattato e non come tarda giunta dantesca o come glossa abusivamente intrusasi ». Il NARDI (349) considera esagerata questa affermazione ricciana e mette ancora l'inciso tra parentesi nella sua traduzione, in quanto ritiene sempre che il *Mon.* sia stato scritto tra il 1307 e il 1308, prima dall'*Ep.* V. Nella tradizione del rifiuto stanno ancora N. MINEO, *Dante*, Bari, pp. 134-60; E. MONGIELLO, *Sulla datazione della « Monarchia » di Dante*, in « Le parole e le idee », II, (1969), pp. 319-20; M. PASTORI-STOCCHI, « *Monarchia* ».

Messo in chiaro questo punto, si può concludere con altrettanta evidenza che questa libertà, o meglio questo principio di ogni nostra libertà, è il massimo dono fatto da Dio alla natura umana — come ho già detto nel Paradiso della *Commedia* [6] — perché, grazie ad esso, possiamo raggiungere la felicità su questa terra come uomini e nell'aldilà come dèi [7]. Stando così le cose, chi potrà negare che il genere umano si trova nella sua condizione più perfetta quando possa godere pienamente di quel principio [della libertà]? Ora, esso gode della massima libertà proprio quando vive sotto il monarca. Per convincersene bisogna tener presente che è libero quell'essere che è padrone di se stesso e non dipende da un altro, come afferma il Filosofo nella *Metafisica* [8]: quello infatti che dipende da un altro è necessitato da questo, come la via è necessariamente determinata dalla meta. Ora, soltanto sotto la signoria del monarca il genere umano è padrone di se stesso e non dipende servilmente da

6

7

8

9

Testo e cronologia, in « Cultura e Scuola », XIII-XIV (1965), p. 718; OVIDIO CAPITANI, *Monarchia. Il pensiero politico*, in « *Id.* », p. 725, che considera valida la posizione del Vinay. Per il nostro punto di vista cfr. l'Introduzione.

7. Senza la libertà che presuppone la razionalità, si raggiungerebbe sulla terra solo l'ottusa felicità dell'animale soddisfatto nei suoi appetiti, e non il *gaudium* per aver attinto l'« ultima perfectio hominis »; inoltre non si potrebbe dare la libera risposta di fede alla proposta di comunione con Dio nella vita eterna, ove « eritis ut Dii », come dice S. Paolo. Anche per S. Tommaso solo la natura razionale e libera può raggiungere la *beatitudo* (*S. Theol.*, I, 23, 1) nella « visio Dei per essentiam », che suppone una *conjunctio*, una *partecipatio ad Deum*: « Homines autem sunt beati... per partecipationem, sicut et dii per partecipationem dicuntur » (*Id.*, I-II, 3, 1; 3; 7; 8). S. Tommaso rimanda a BOEZIO, *De consol. phil.*, III, pr. 10: « Beatitudo est ipsa divinitas: divinitatis adeptione fieri beatos manifestum est ».

8. ARISTOTELE, *Metaph.*, I, 2, 982b 25-6, per illustrare la libertà della metafisica che non è finalizzata ad altre scienze, porta l'esempio dell'uomo libero « qui suimet et non alterius causa est », che cioè ha il fine in se stesso e non in un altro uomo di cui sia servo. S. TOMMASO, *In Metaph.*, I, 2, n. 58 coglie il taglio politico-civile di questo concetto di libertà: « Servi enim dominorum sunt et propter dominos operantur et eis acquirunt quidquid acquirunt ». Dante, che era partito dal concetto psicologico di libertà, passa ora, con la mediazione di questa citazione aristotelica, al concetto politico-civile, per concludere alla necessità della monarchia quale garante di tale libertà, mentre era più difficile considerarla garante della libertà nella prima accezione, ove la garanzia è data solo dalla ragione, e ove quel *causa sui* significa padronanza del proprio atto. Cfr. *S. contra Gent.*, II, 48: « Liberum est quod sui causa est; quod ergo non est sibi causa agendi non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsi causa agendi ».

est: tunc enim solum politie diriguntur oblique — democratie scilicet, oligarchie atque tyrampnides — que in servitutem cogunt genus humanum, ut patet discurrenti per omnes, et politizant reges, aristocratici quos optimates vocant, et populi libertatis zelatores [9], quia cum Monarcha maxime diligat homines, ut iam tactum est [10], vult omnes homines bonos fieri: quod esse non potest apud oblique
10 politizantes. Unde Phylosophus in suis *Politicis* ait quod in politia obliqua bonus homo est malus civis, in recta vero bonus homo et civis bonus convertuntur [11]. Et huiusmodi politie recte libertatem intendunt, scilicet ut homines propter
11 se sint. Non enim cives propter consules nec gens propter regem, sed e converso consules propter cives et rex propter gentem; quia quemadmodum non politia ad leges, quinymo leges ad politiam ponuntur, sic secundum legem viventes non ad legislatorem ordinantur, sed magis ille ad hos, ut etiam Phylosopho placet in hiis que de presenti materia nobis ab
12 eo relicta sunt [12]. Hinc etiam patet quod, quamvis consul

9. Per le forme giuste e corrotte di governo, Dante segue la classificazione di ARISTOTELE, *Pol.*, III, 6-7, 1279a 20 - b 10; 17, 1287b 40 - 1288a 4; IV, 2, 1289a 26 - b 26. Il verbo *politizo* è chiamato dal Witte « verbum barbarum mihique novum quo regnare et civitati praeesse significari puto ». Il VIANELLO (115) lo collega a πολιτεύω, cioè governare secondo la forma retta di governo, detta πολιτεία. Il NARDI, *Nel mondo di Dante*, pp. 104-6 ritiene che esso sia entrato nel latino medievale con la traduzione della *Politica* di Aristotele fatta o riveduta da Guglielmo di Moerbeke, della quale riporta numerosi passi, in cui il termine assume il chiaro significato di governare, attendere alla vita politica, prendere parte al governo; egli inoltre opina che si possa sottintendere a *politizant* un *bene* o *recte*, per vedervi una contrapposizione con l'*oblique politizantes* della fine del periodo. Anche il VIANELLO (115), traducendo « et » con « invece » intende contrapporre il modo di ben governare a quello delle *politie oblique*. Su tale contrapposizione sembrano futili le riserve del VINAY (76-7). Oltre *politizo*, nella traduzione aristotelica si trovano anche le forme *monarchizo*, *aristocratizo*; in Marsilio si ha *despotizo* (*Defensor pacis*, I, 16). — « Populi libertatis zelatores » sta per indicare i governanti del regime democratico-repubblicano, analogo alla *politia* aristotelica, la quale accoglie dalla forma demagogica (*democratia*) l'esigenza della libertà: « Fondamento della costituzione democratica è la libertà, il che si suol dire come se in questa sola costituzione ci fosse libertà » (*Pol.*, VI, 2, 1317a-b).

10. Cfr. cap. XI, 13-5.

11. ARISTOTELE, *Pol.*, III, 4, 1276b 30. Il Vianello rimanda opportunamente anche al commento di S. Tommaso all'*Eth. Nicom.*, V, lez. 3, n. 926, che riassume chiaramente il pensiero aristotelico: « In tertio... libro *Politiae* ostenditur quod non est idem simpliciter esse virum bonum et

altri: solo con la monarchia, infatti, vengono corrette le forme degenerate di governo, cioè le demagogie, le oligarchie e le tirannidi che riducono in servitù il genere umano — come risulta evidente a chi le esamini singolarmente —, mentre il re, gli aristocratici, detti ottimati, ed i promotori della libertà del popolo possono instaurare un buon governo [9], poiché il Monarca, amando massimamente gli uomini, come si è accennato [10], vuole che tutti diventino buoni, cosa che non può realizzarsi con governanti corrotti. Per questo il Filosofo, nella sua *Politica*, afferma che in una forma corrotta di governo l'uomo buono è un cattivo cittadino, mentre in una forma retta di governo l'uomo buono e il cittadino buono si identificano [11]. Queste forme rette tendono a promuovere la libertà, cioè a far sì che gli uomini vivano per sé. Infatti non i cittadini sono in funzione dei consoli, né il popolo del re, ma, al contrario, i consoli sono in funzione dei cittadini e il re del popolo, poiché, come l'ordinamento politico non è fatto per le leggi, ma anzi le leggi si fanno per l'ordinamento politico, così coloro che vivono secondo la legge non sono ordinati al legislatore, ma piuttosto questo è ordinato a quelli, come afferma anche il Filosofo negli scritti lasciatici sull'argomento [12]. Dal che risulta evidente che il console

esse civem bonum secundum quamcunque politiam. Sunt enim quaedam politiae non rectae secundum quas aliquis potest esse civis bonus qui non est vir bonus, sed secundum optimam politiam non est aliquis bonus civis qui non est vir bonus». (Cfr. anche *S. Theol.*, I-II, 92, 1, ad 3^{m}). Cioè nello stato giusto il fine dell'uomo (raggiungere il proprio *bonum*, cioè la felicità terrena) coincide con il fine del cittadino (raggiungere il *bonum commune*, cui tende il retto governo), mentre nello stato corrotto il governante tende al proprio utile strumentalizzando e asservendo il cittadino, il quale, per avere la virtù del cittadino conforme alla costituzione degenere, deve rinunciare al fine proprio della sua natura razionale e libera, e non può più essere *homo bonus*.

12. ARISTOTELE, *Pol.*, IV, 1, 1289a 13-5: «Bisogna adattare le leggi alle costituzioni... ma non le costituzioni alle leggi». Anche S. Tommaso, rifacendosi ad Isidoro di Siviglia (*Etymol.*, l. V, c. 10), afferma che le leggi, essendo istituite dai governanti, si diversificano in quanto sono proporzionate «secundum diversa regimina civitatum» (*S. Theol.*, I-II, 95, 4). Che il regno inoltre non sia per il re, ma viceversa, è chiaramente affermato nella pubblicistica medievale. TOLOMEO DA LUCCA, *De regim. princ.*, III, 11, dice: «Regnum non est propter regem sed rex propter regnum, quia ad hoc Deus providit de eis ut regnum regant et gubernent et unumquemque in suo iure conservent et hic est finis regiminis», onde, se i re cercano il loro utile personale «non sunt reges sed tyranni». Anche ENGHELBERTO,

sive rex respectu vie sint domini aliorum, respectu autem termini aliorum ministri sunt, et maxime Monarcha, qui minister omnium [13] proculdubio habendus est. Hinc etiam iam innotescere potest quod Monarcha necessitatur a fine
13 sibi prefixo in legibus ponendis [14]. Ergo genus humanum sub Monarcha existens optime se habet; ex quo sequitur quod ad bene esse mundi Monarchiam necesse est esse.

XIII

1 Adhuc, ille qui potest esse optime dispositus ad regendum, optime alios disponere potest: nam in omni actione

De ortu, XIX afferma che il re deve proporsi soggettivamente (*in intentione*) la finalità oggettiva per la quale il regno è istituito, poiché « rex est propter regnum et non econtra ». Che infine il legislatore sia in funzione dei sudditi e non viceversa risulta dalla stessa finalità della legge (realizzare il bene comune) alla quale è vincolato il governante (v. nota 14).

13. Il concetto ministeriale dell'autorità come servizio, e non potere di dominio, è neotestamentario (*Matth.*, 20, 25-7), sebbene l'idea che il *dominus* dev'essere a servizio della comunità si trovi già nella filosofia spiritualistica greca. Cfr. M. POHLENZ, *Staatsgedanke und Staatslehre d. Griechen*, Leipzig, 1923, p. 140. Dante fornisce qui la motivazione filosofica, derivata dal pensiero classico aristotelico-tomistico e incentrata sul concetto di fine della comunità, consistente nel bene comune o felicità dei sudditi, fine precostituito al sovrano, e che egli deve attuare con la giustizia. Lo Stato come ministero di giustizia divenne la concezione generale dei Padri (cfr. R. W.-A. J. CARLYLE, *Il pensiero politico medievale*, vol. I, Bari, 1956, 181-94). Il dovere di amare la giustizia emerge dalle più antiche testimonianze testuali delle formule di incoronazione del re cristiano (cfr. E. EICHMANN, in « Hist. Jahrb. », 45 [1925], pp. 519, segg.), che è visto come portatore di un « ministerium a Deo commissum », per cui deve imitare il governo divino del mondo (cfr. *Conc. Paris. et Worm.* 829, in *Const. Worm.* MGH, L, I, 346 seg. [ove « rex » è detto « a recte agendo »], citato da GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, III, 563, nota 123). Anche S. TOMMASO, *De reg. princ.*, I, 8 lo chiama « minister Dei ». Mentre i glossatori e i canonisti sviluppano la tendenza assolutistica della tradizione giuridica romana che sfocia nella dottrina della *plenitudo potestatis* degli Hohenstaufen e del Bavaro (« Nos qui sumus supra ius »), la linea ministeriale continua con Giovanni di Salisbury che sottolinea la funzione rappresentativa del principe, giustificante la qualifica di « minister populi » e « pubblicae utilitatis minister et aequitatis servus » (*Polycr.*, IV, 1-3, II, 5). Anche Ugo di Fleury definisce « ministerium » l'ufficio del re (*De reg. et sacerd. potest.*, I, c. 4, 6, 7), e S. TOMMASO, *De reg. Jud.*, q. 6 afferma: « Principes terrarum sunt a Deo instituti non quidem ut propria lucra quaerant sed ut communem utilitatem procurent ». Questa linea della ministerialità attraversa anche il pensiero di Egidio Romano (*De reg. princ.*, I, 2, 1; 14, ove il re è detto « minister legum »), di Enghelberto di Admont (*De reg. princ.*, V, 9-10), di Tolomeo da Lucca (*De reg. princ.*, III, 11), di Alvaro Pelayo (*De planctu eccl.*, I, 62), coevi di Dante.

o il re, sebbene siano signori degli altri riguardo ai mezzi, sono invece ministri degli altri riguardo al fine, e in modo particolare lo è il Monarca, che va ritenuto indubbiamente il ministro di tutti [13]. Da questo si può altresì comprendere come il Monarca nel fare le leggi sia necessariamente vincolato da un fine che gli è precostituito [14]. Si conclude quindi che il genere umano, vivendo sotto il Monarca, si trova nella sua condizione più perfetta. E da ciò consegue che la monarchia è necessaria per il buon ordinamento del mondo. 13

XIII

Ancora: chi può essere perfettamente idoneo a governare può anche rendere perfettamente idonei gli altri, poiché in 1

14. Né il VIANELLO (116: «il monarca è necessario per il fine prefisso nello stabilire leggi»), né il VINAY (79: «la monarchia è postulata dal fine stesso che ispira l'attività legislativa»), né il NARDI (351: «il monarca è necessitato dal fine che si è prefisso nel dettare le leggi») hanno afferrato il senso della frase, che il Vinay in una nota tutta sfasata dichiara non perspicua, senza nesso con la precedente e volta ad affermare la necessità dell'imperatore. La frase è chiarissima e connessa logicamente con la precedente come naturale conseguenza: infatti se il monarca è a servizio del bene comune (fine della comunità umana), la sua attività legislativa è condizionata da questo fine che gli è precostituito. L'errore del Nardi in particolare dipende dal non aver afferrato il significato grammaticale di «sibi», traducendolo con «*si* è prefisso» invece di «*gli* è prefissato». La frase definisce la posizione dantesca nella secolare disputa sul rapporto tra il principe e la legge, ove l'imperatore era visto come incarnazione della legge (*lex animata*) già fin dall'*Authentica de consulibus* (*Novellae*, n. 105), c. 2, § 4: «(Imperatori) ipsas Deus leges subjecit, legem animatam eum mittens hominibus». Di tale concetto però si diedero due interpretazioni: una assolutistico-romana per la quale la volontà dell'imperatore è legge: «quod principi placuit legis habeat vigorem» (ULPIANO, *Dig.*, I, 4, 1), e quindi egli è sopra la legge: «princeps legibus solutus» (*Glossa al Cod. Justin.*, VI, tit. 23, c. 2 *Publicati*); tale linea è continuata, pur con sfumature diverse, dai glossatori e giureconsulti (Andrea d'Isernia, Cino da Pistoia, Bartolo, Angelo degli Ubaldi, Balbo, di cui si cita l'asserzione che il principe può fare ciò che vuole «supra ius, contra ius et extra ius»; cfr. GIERKE, *op. cit.*, III, p. 357) ed è rivendicata dagli Hohenstaufen e da Lodovico il Bavaro. Invece l'interpretazione giusnaturalistica (in senso lato) vede nell'imperatore la personificazione della legge naturale e divina (la giustizia), cui deve conformare le sue stesse leggi, alle quali è vincolato; questa linea va da Agostino (*De civ. Dei.*, XIX, 15, PL 41, 643 seg.), S. Ambrogio (*Ep.* 21, 9 PL 16, 1004-5), Isidoro di Siviglia (*Sent.*, III, 51 PL 83, 723), a Graziano (*Decretum*, D. 1 e 9), a Bracton (*De legibus*, III, 90-2), a Giovanni di Salisbury (*Policr.*, IV, 1 e 9), a S. Tommaso (*S. Theol.*, I-II, 91, 2), a Egidio Romano (v. nota prec.) e su fino ad Occam, Gersone e Cusano. Dante si colloca in questa seconda linea.

principaliter intenditur ab agente, sive necessitate nature sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare [1].
2 Unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur; quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse quodammodo amplietur, sequitur de necessitate delectatio, quia delectatio rei desiderate semper annexa
3 est [2]. Nichil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet; propter quod Phylosophus in hiis que *De simpliciter ente*: « Omne » inquit « quod reducitur de potentia in actum, reducitur per tale existens actu » [3]; quod si aliter aliquid
4 agere conetur, frustra conatur. Et hinc destrui potest error illorum qui bona loquendo et mala operando credunt alios vita et moribus informare, non advertentes quod plus persuaserunt manus Iacob quam verba, licet ille falsum, illa verum persuaderent [4]. Unde Phylosophus *ad Nicomacum*: « De hiis enim » inquit « que in passionibus et actionibus,
5 sermones minus sunt credibiles operibus » [5]. Hinc etiam dicebatur de celo peccatori David: « Quare tu enarras iustitias meas? » [6], quasi diceret: « Frustra loqueris, cum tu sis alius ab eo quod loqueris ». Ex quibus colligitur quod optime

1. Secondo il noto principio metafisico: « omne agens agit sibi simile » (S. Tommaso, *S. Theol.*, I, 3, 3; 9, 2; 19, 4; *S. contra Gent.*, I, 49; II, 45 e 98), cioè l'azione causale di un essere determina sempre nell'effetto una forma simile, cioè analoga alla propria determinazione ontologica, in quanto gli partecipa qualcosa della sua perfezione. Cfr. *Conv.*, III, 14, 2-6.

2. Dante si muove secondo alcuni princìpi aristotelici (*Metaph.*, XII, 7, 1072a 38 - b 30; *Eth. Nicom.*, X, 7, 1177a 23-7), ripresi e completati da S. Tommaso, dal quale stralciamo tre frasi molto consonanti con le tre affermazioni dantesche: 1) « Omnia, in quantum sunt, ... naturaliter diligunt suum esse » (*S. contra Gent.*, I, 80); 2) « Operatio est ultima perfectio rei » (*C. gent.*, III, 113; *S. Theol.*, I, 73, 1; I-II, 3, 2); 3) « Cum omnis delectatio consecutionem boni convenientis... requirat (et in quadam perfectione delectati consistat) ... omnem delectationem ex aliqua operatione consequi necessum est » (*S. Theol.*, I-II, 32, 1; 31, 1).

3. Aristotele, *Metaph.*, IX, 8, 1049b 24-7; VII, 7, 1032a 18 segg. Cfr. S. Tommaso, *S. Theol.*, I, 3, 1: « Quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu », altrimenti la perfezione (atto) deriverebbe dall'imperfezione, il che contrasta con il principio della *ratio essendi*.

4. Cfr. *Gen.*, 27, 1-41. Dante passa dal piano metafisico (solo l'essere in atto può attuare un altro) a quello etico (solo il buono può educare alla bontà), per giungere al piano politico (solo chi ha in atto la virtù di gover-

ogni azione l'agente, sia che agisca per necessità di natura o per libera volontà, tende soprattutto a produrre qualcosa di simile a se stesso[1]. Onde avviene che ogni agente, in quanto tale, trova gioia nell'agire, poiché, se ogni ente desidera il proprio essere, e l'essere dell'agente in qualche modo si perfeziona nell'azione, esso raggiunge necessariamente la gioia, in quanto questa è sempre connessa al possesso dell'oggetto desiderato[2]. Nessun ente dunque agisce, se non possiede già in atto le qualità che il paziente deve acquisire — per cui il Filosofo nella *Metafisica* scrive: « Ogni ente che passa dalla potenza all'atto passa in virtù di un ente già in atto »[3] —, e se un ente cercasse di agire senza possederle in atto, il suo sforzo sarebbe vano. Con ciò si può sconfiggere l'errore di coloro che credono di poter plasmare vita e costumi altrui parlando bene, ma operando male, dimentichi che le mani di Giacobbe ebbero un potere di persuasione maggiore delle sue parole, quantunque quelle persuadessero il falso e queste invece il vero[4]. Perciò il Filosofo nell'*Etica a Nicomaco* dice: « In quanto concerne le passioni e i comportamenti, le parole sono meno credibili delle opere »[5]. Di qui si spiega anche la domanda rivolta dall'alto a Davide peccatore: « Perché vai celebrando le mie opere di giustizia? »[6], quasi a voler dire: « Tu parli a vuoto, perché sei diverso da quello che predichi ». Da queste considerazioni si può dedurre che chi vuole creare le migliori disposizioni

2 3 4 5

nare, cioè il monarca, può creare negli altri prìncipi tali virtù). Sempre, ciò che ha valore è l'atto, l'essere, la perfezione, senza cui le parole non sono produttive, né significanti, anche se (*licet*) accidentalmente l'essere può velarsi fenomenicamente ed assumere un'apparenza ingannatrice (le mani di Giacobbe coperte di pelle di capretto per fingere la mano pelosa di Esaù), mentre le parole pronunciate possono essere rivelatrici della verità (identità di Giacobbe). I commentatori hanno cincischiato parecchio sul significato del brano, anche a causa del *licet*. Cfr. G. NEGRI, *Per un luogo della Monarchia di Dante*, in « Studi dant. », XIII (1929), p. 62, la trad. di SIRAGUSA (28) e il commento di MEOZZI (38). Il RICCI (161) rileva l'abbaglio del Rostagno che al posto di *persuaserunt* porta *posuerunt*, ignoto a tutta la tradizione, ma stranamente seguito dal Meozzi e dal Vinay, quando già prima il Vianello seguiva la lezione corretta.

5. *Eth. Nicom.*, X, 1, 1172a 34-6. S. Tommaso, nel commento (n. 1961), dice: « Quando ergo sermones alicuius dissonant ab operibus sensibiliter in ipso apparentibus, tales sermones contemnuntur ».

6. *Ps.* 49, 16.

dispositum esse oportet optime alios disponere volentem [7].
6 Sed Monarcha solus est ille qui potest optime esse dispositus ad regendum. Quod sic declaratur: unaqueque res eo facilius et perfectius ad habitum et ad operationem disponitur, quo minus in ea est de contrarietate ad talem dispositionem [8], unde facilius et perfectius veniunt ad habitum phylosophice veritatis qui nichil unquam audiverunt, quam qui audiverunt per tempora et falsis oppinionibus imbuti sunt. Propter quod bene Galienus inquit «tales duplici tempore
7 indigere ad scientiam acquirendam» [9]. Cum ergo Monarcha nullam cupiditatis occasionem habere possit vel saltem minimam inter mortales, ut superius est ostensum [10], quod ceteris principibus non contingit, et cupiditas ipsa sola sit corruptiva iudicii et iustitie prepeditiva, consequens est quod ipse vel omnino vel maxime bene dispositus ad regendum esse potest, quia inter ceteros iudicium et iustitiam potissime habere potest: que duo principalissime legis latori et legis executori conveniunt, testante rege illo sanctissimo cum convenientia regi et filio regis postulabat a Deo: «Deus» inquiebat «iudicium tuum regi da et iustitiam tuam filio
8 regis» [11]. Bene igitur dictum est cum dicitur in subassumpta

7. Sembra esagerata l'osservazione del VINAY (83) che qui Dante abbandoni teoricamente la linea (politica) del discorso sull'agente (imperatore) che produce creativamente qualcosa di simile a sé (i retti governanti), per adagiarsi nella considerazione moralistica dell'Imperatore come modello di legislatore o giudice per gli altri prìncipi. L'*alios disponere* significa proprio creare disposizioni, cioè capacità operative sul piano politico (l'aristotelica ἀρετή τῶν πολιτικῶν) attraverso impulsi e direttive che muovono gli altri prìncipi, perfezionandoli (attuandoli) come governanti, i quali tutti insieme muovono i congegni amministrativi e politici dell'Impero, secondo la visione dinamica di S. TOMMASO, *S. Theol.*, I-II, 1, 2 ad 3m: «Rector civitatis qui intendit bonum commune movet suo imperio omnia particularia officia civitatis». Cfr. *De Verit.*, XVII, 3: «Rex est principium motus per suum imperium».

8. *Dispositio*, nel senso tecnico della Scolastica, è una specie di qualità che modifica accidentalmente, e non stabilmente, un essere, inclinandolo bene o male in ordine ad un fine, e quindi prepara all'acquisizione dell'*habitus* (virtù o vizio) che sta alla prima come il perfetto all'imperfetto, per cui «dispositio fit habitus sicut puer fit vir» (*S. Theol.*, I-II, 49, 2, ad 3). La disposizione quindi è «facile mobilis», cioè può variare facilmente, evolvere verso l'*habitus* o allontanarsi da esso e svanire per l'acquisizione di qualità contrarie (Dante cita subito l'esempio del falso sapere). *Disponere* quindi significa eliminare le qualità negative e aumentare quelle positive che portano alla stabilizzazione del relativo *habitus*.

negli altri deve egli stesso possedere tali disposizioni [7]. Ora solo il Monarca è la persona che può avere le migliori disposizioni per poter governare. Il che si dimostra nel seguente modo: ogni essere tanto più facilmente e perfettamente possiede una disposizione ad assumere un abito e a tradurlo nell'azione, quanto minori sono in esso gli elementi contrastanti tale disposizione [8], onde coloro che non hanno mai udito parlare di filosofia arrivano a formarsi l'abito della verità filosofica più facilmente e perfettamente di quelli che ne sentirono parlare a lungo, ma sono stati imbevuti di false opinioni; per questo giustamente Galeno afferma che «costoro hanno bisogno di un tempo doppio per acquisire il sapere» [9]. Ora, ammesso quanto sopra dimostrato [10], che cioè solo il Monarca, tra tutti gli uomini, non ha alcun incentivo alla cupidigia, o l'ha in minimo grado, — il che non si verifica per gli altri prìncipi —, e ammesso che solo la cupidigia corrompe il giudizio e ostacola la giustizia, ne consegue che solo il monarca può avere, assolutamente o più di tutti, la miglior disposizione per governare, dato che più di tutti gli uomini egli è in grado di possedere giudizio e senso di giustizia, due qualità che si addicono soprattutto al legislatore e all'esecutore della legge, secondo la testimonianza di quel santissimo re che, volendo chiedere a Dio quanto fosse necessario al re e al figlio di re, diceva: «Dio, concedi al re il tuo giudizio e al figlio di re la tua giustizia» [11]. Pertanto è giusta l'affermazione fatta nella premessa minore,

9. GALENO, *De cognoscendis morbis curandisque animi morbis*, 10.

10. Cfr. cap. XI, 11-2.

11. *Ps.* 71, 2. Che la cupidigia corrompa il giudizio (sia in se stesso, come retta e razionale determinazione delle cose giuste speculative e pratiche, e sia in causa, cioè nella *dispositio* o *habitus recte iudicandi*, secondo la distinzione di S. TOMMASO, *S. Theol.*, II-II, 60, 1) e quindi la giustizia, è già intuizione di Platone, che, per tal motivo, vuole spogliare i governanti di ogni proprietà privata. Aristotele, in modo più equilibrato, pensa che i governanti non debbano avere eccessiva ricchezza che li porterebbe alla violenza e all'arbitrio, ma neppure penuria che li spingerebbe a sovvertire le leggi a loro favore. Per S. TOMMASO, *S. Theol.*, I-II, 84, 1: «Cupiditas est radix omnium peccatorum... per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum». Di fronte a questo realismo, la visione dantesca del governante colmo di tutte le ricchezze e perciò saggio, giusto e pacifico sembra ingenua e utopistica, ma forse non è così se si pensa non tanto alla figura privilegiata dell'uomo libero da preoccupazioni materiali

quod Monarcha solus est ille, qui potest esse optime dispositus ad regendum: ergo Monarcha solus optime alios disponere potest. Ex quo sequitur quod ad optimam mundi dispositionem Monarchia sit necessaria.

XIV

1 Et quod potest fieri per unum, melius est per unum fieri quam per plura [1]. Quod sic declaratur: sit unum, per quod aliquid fieri potest, *A*, et sint plura, per que similiter illud fieri potest, *A* et *B*; si ergo illud idem quod fit per *A* et *B* potest fieri per *A* tantum, frustra ibi assummitur *B*, quia ex ipsius assumptione nichil sequitur, cum prius illud 2 idem fiebat per *A* solum. Et cum omnis talis assumptio sit otiosa sive superflua, et omne superfluum Deo et nature displiceat, et omne quod Deo et nature displicet sit malum, ut manifestum est de se, sequitur non solum melius esse fieri per unum, si fieri potest, quam fieri per plura, sed quod fieri per unum est bonum, per plura simpliciter malum. 3 Preterea, res dicitur melior per esse propinquior optime; et finis habet rationem optimi [2]; sed fieri per unum est propinquius fini: ergo est melius. Et quod sit propinquius patet sic: sit finis *C*; fieri per unum *A*; per plura *A* et *B*: manifestum est quod longior est via ab *A* per *B* in *C*, quam ab 4 *A* tantum in *C*. Sed humanum genus potest regi per unum suppremum principem, qui est Monarcha. Propter quod advertendum sane quod cum dicitur « humanum genus potest

(Vinay, 85), quanto alla situazione storico-politica, in cui solo un Imperatore potente, perché ricco di mezzi e di eserciti, poteva imporre la sua effettiva volontà ai comuni affamati di privilegi, a principi, vassalli e re sempre più potenti, predatori dei beni imperiali, anelanti alla indipendenza *de facto* dall'Impero e spesso in opposizione armata contro l'Imperatore.

1. Il principio è di Aristotele, *De partibus anim.*, III, c. 4, 665b: «Ubi fieri potest, unum esse quam plura melius est» (cfr. *De caelo*, II, c. 4, 287b), ed è così riformulato da S. Tommaso, *S. contra Gent.*, I, 42: «Quod sufficienter fit uno posito, melius est per eum fieri quam per multa (cfr. *ib.*, III, 70), e tale formulazione è il riscontro più fedele della libera citazione di Dante (e del suo parallelo della *Questio*, XIII, 24-5). Nel corso del ragionamento, tale principio viene giustificato dall'altro già espresso prima (I, 3, 3) che Dio e la natura non fanno nulla di superfluo.

2. Cfr. Aristotele, *Phys.*, II, 2, 194a 28-31; 3, 195a 24-5; *Metaph.*, V, 3, 1013b 25-6; *Pol.*, I, 3, 1252b 34. — L'ottimo è l'attuazione perfetta

che cioè solo il monarca è quello che può trovarsi nella migliore disposizione per governare e quindi solo lui può creare simili disposizioni negli altri [prìncipi]. Ne consegue che la Monarchia è necessaria per una perfetta organizzazione del mondo.

XIV

1 Inoltre, un effetto che si può ottenere con una sola causa è meglio si ottenga con quella sola che con più cause[1]. Il che si dimostra nel modo seguente: *A* sia una causa capace da sola di produrre un certo effetto, *A* e *B* siano due cause che possono produrre ugualmente lo stesso effetto; ora, se il medesimo effetto ottenuto da *A* e *B* può essere ottenuto anche solo da *A*, è inutile ricorrere a *B*, poiché l'aggiunta di *B* non produce nulla, dato che quell'effetto è già ottenuto dal solo *A*. 2 E siccome tale aggiunta è totalmente oziosa, cioè superflua, e ogni cosa superflua dispiace a Dio e alla natura, e ciò che dispiace a Dio e alla natura è male — come di per sé è evidente —, ne consegue non soltanto che è meglio che un effetto sia ottenuto possibilmente da una sola causa piuttosto che da più, ma che il venir prodotto da una sola è bene, da più è assolutamente male. 3 Inoltre una cosa si dice migliore in quanto è più vicina all'ottimo, ed il fine ha valore di ottimo[2]; ora, l'esser prodotto da una sola causa è più vicino al fine; quindi è cosa migliore. E che sia più vicino al fine si dimostra nel seguente modo: *C* sia il fine; *A* sia l'unica causa [di quel fine]; *A* e *B* siano più cause [subordinate]; è chiaro che la via da *A* attraverso *B* fino a *C* è più lunga che il passaggio immediato da *A* a *C*. 4 Ora il genere umano può essere governato da un solo principe supremo che è il Monarca. A questo proposito occorre però avvertire che l'affermazione: «il genere umano può essere

della forma specifica come fine intrinseco di ogni essere (ἐντελέχεια). Anche per S. TOMMASO, *S. contra Gent.*, III, 16: «Finis uniuscuiusque rei est eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem». Il soggetto che raggiunge il fine in modo diretto e rapido gli è più vicino di chi lo raggiunge attraverso successive mediazioni di varie cause subordinate.

regi per unum suppremum principem », non sic intelligendum est, ut minima iudicia cuiuscunque municipii ab illo uno inmediate prodire possint (cum etiam leges municipales quandoque deficiant et opus habeant directivo, ut patet per Phylosophum in quinto *ad Nicomacum* epyikiam commen-
5 dantem [3]). Habent nanque nationes, regna et civitates intra se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet:
6 est enim lex regula directiva vite [4]. Aliter quippe regulari oportet Scithas qui, extra septimum clima viventes et magnam dierum et noctium inequalitatem patientes, intolerabili quasi algore frigoris premuntur, et aliter Garamantes qui, sub equinoctiali habitantes et coequatam semper lucem diurnam noctis tenebris habentes, ob estus aeris
7 nimietatem vestimentis operiri non possunt [5]. Sed sic intelligendum est: ut humanum genus secundum sua comunia, que omnibus competunt, ab eo regatur et comuni regula gubernetur ad pacem. Quam quidem regulam sive legem particulares principes ab eo recipere debent, tanquam intellectus practicus ad conclusionem operativam recipit maiorem propositionem ab intellectu speculativo, et sub illa particularem, que proprie sua est, assummit et particulariter ad

3. ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, V, 14, 1137a 31-1138a 3: « (L'*epiìkia*) è una correzione della legge dove essa è difettosa a causa della sua generalità ». Anche per S. Tommaso l'osservanza rigorosa di una legge generale, e valida per i casi più comuni, talvolta « est contra aequalitatem iustitiae et contra commune bonum quod lex intendit », e allora bisogna tralasciare la lettera della legge e seguirne lo spirito e l'intenzione profonda, adattandola ai casi particolari. In questo senso l'*epiìkia* è superiore alla giustizia legale ed è sua norma direttiva (il dantesco *directivo*), « nam legalis iustitia dirigitur secundum epicheiam unde epicheia est quasi superior *regula* humanorum actuum » (*S. Theol.*, II-II, 120, 1-2). L'*epiìkia* è la nostra «equità».

4. Cfr. S. TOMMASO, *S. Theol.*, I-II, 90, 2: «Lex dirigit hominem ad agendum... est regula humanorum actuum, quorum ultimus finis est beatitudo ». L'adeguamento delle leggi agli usi e costumi era già affermato da ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etym.*, V, 3: « Erit lex... secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens ». GUIDO DA BAISIO, *Rosar. decret.*, P. I, d. I, v. *Omnes*, n. 1 afferma: « Diversitas gentium diversitatem inducunt morum et diversitas morum diversitatem legum » (cit. da CHIAPPELLI, *Dante in rapporto alle fonti*, in « Arch. stor. it. », XLI [1907], p. 19). Il Decreto di Graziano vuole che tutte le leggi siano adeguate alla patria, al luogo e al tempo (D. 4, c. 2 *Erit autem*; D. 29, c. 1-3 *Sciendum est, Regulae, Necesse est*). Anche ENGHELBERTO, *De ortu*, XVIII, dice: «(Ius positivum) variatur secundum diversitatem gentium iuxta diversas patrias et mores ac ritus patrios ». Cfr. S. TOMMASO, *S. Theol.*, I-II, 95, 2.

governato da un solo principe supremo » non va intesa nel senso che da lui solo possano direttamente provenire i decreti regolanti, nei minimi dettagli, ogni singolo municipio (quantunque anche le leggi municipali siano talora difettose e debbano essere interpretate, come risulta dal Filosofo che, nel quinto libro dell'*Etica a Nicomaco*, raccomanda l'epiikia [3]), poiché le nazioni, i regni, le città hanno usi e costumi diversi tra loro, che vanno regolati con leggi diverse, in quanto la legge è la regola direttiva del vivere [4]. E infatti le leggi che regolano gli Sciti viventi oltre la settima zona climatica, costretti a subire la grande diversità di durata dei giorni e delle notti e quindi afflitti da un freddo rigido quasi intollerabile, devono essere diverse da quelle dei Garamanti che, abitando sotto il circolo equinoziale, con la luce del giorno di ugual durata delle tenebre della notte, non sopportano alcun indumento, per l'eccessiva calura dell'atmosfera [5]. Quell'affermazione invece va intesa nel senso che il genere umano deve essere governato dall'imperatore nella sfera degli interessi comuni che riguardano tutti gli uomini, e dev'essere guidato alla pace mediante una legge universale. I prìncipi particolari devono ricevere da lui tale legge, così come l'intelletto pratico, per arrivare alla conclusione relativa all'azione, riceve dall'intelletto speculativo il principio universale sotto cui sussume l'azione particolare, che è il suo oggetto proprio, per concludere al giudizio par-

5. La precisazione relativa agli Sciti e ai Garamanti quali abitanti dei punti estremi, in latitudine, della terra abitabile (essa manca nei cenni paralleli della *Questio*, XIX, 35-6, ma si trova, per i Garamanti, in *Conv.*, III, 5, 12) poteva risultare a Dante oltre che da vari autori latini classici, anche da alcune fonti medievali come Alfragano, Isidoro di Siviglia, Paolo Orosio (nell'introduzione geografica alle *Storie*), Alberto Magno, come pure da certi cosmografi e cartografi come Pietro Vesconte (che nel 1320 costruì un mappamondo riprodotto nel volume di P. Revelli, *L'Italia nella Divina Commedia*, Milano, 1923). Il Revelli (p. 23) nega che Dante conoscesse la *Geografia* di Tolomeo, tradotta in latino solo nel 1406, mentre M. Casella, *Questioni di Geografia dantesca*, in « Studi Dant. », XII (1927), pp. 65-78, è più problematico e ad ogni modo ritiene che Dante conoscesse le varie carte geografiche connesse con la descrizione di Orosio. Per la determinazione delle zone climatiche (plaghe o fasce della parte abitabile) poteva attingere ad Alfragano, *Elementa astronomica*, VIII, al Sacrobosco, *Sphera*, III (*De divisione climatum*) e soprattutto ad Alberto Magno, *De natura locorum*, III, 38.

8 operationem concludit [6]. Et hoc non solum possibile est uni, sed necesse est ab uno procedere, ut omnis confusio 9 de principiis universalibus auferatur. Hoc etiam factum fuisse per ipsum ipse Moyses in lege conscribit, qui, assumptis primatibus de tribubus filiorum Israel, eis inferiora iudicia relinquebat, superiora et comuniora sibi soli reservans, quibus comunioribus utebantur primates per tribus, secun- 10 dum quod unicuique tribui competebat [7]. Ergo melius est humanum genus per unum regi quam per plura, et sic per Monarcham qui unicus est princeps; et si melius, Deo acceptabilius, cum Deus semper velit quod melius est [8]. Et cum duorum tantum inter se idem sit melius et optimum, consequens est non solum Deo esse acceptabilius hoc, inter hoc 11 «unum» et hoc «plura», sed acceptabilissimum. Unde sequitur humanum genus optime se habere cum ab uno regitur; et sic ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse.

XV

1 Item dico quod ens et unum et bonum gradatim se habent secundum quintum modum dicendi «prius». Ens enim natura precedit unum, unum vero bonum: maxime enim ens maxime est unum, et maxime unum maxime bonum;

6. Questa assimilazione del rapporto Imperatore-Principi al rapporto intelletto speculatico-intelletto pratico ha offerto ai critici lo spunto per interpretare la specifica funzione dell'Imperatore nell'ambito della monarchia universale. Chi vede nell'Imperatore l'incarnazione della ragione umana nella sua funzione pratica (F. BATTAGLIA, *Impero, Chiesa e stati particolari in Dante*, Bologna, 1964, p. 35), oppure una guida suprema anche in campo speculativo per orientare alla sana filosofia (BARBI, *Impero e Chiesa*, in «Studi Dant.», XXVI [1942], p. 26), oppure il depositario dei «principia universalia» del diritto naturale, in base ai quali i prìncipi fissano poi, per deduzione applicativa, le leggi positive (G. VINAY, 90-1, n. 8 con richiamo alla *S. Theol.*, I-II, 91, 3; 95, 2; H. CONRAD, *op. cit.*, p. 64: «Der Kaiser wird zum Vollstrecker des Naturrechtes gemacht»). A voler urgere troppo il paragone c'è il pericolo di fare dell'Imperatore l'unico sovrano e dei prìncipi solo dei pubblici ufficiali o esecutori materiali, che applicano le leggi imperiali nei loro domini, perdendo ogni autonomia politica (E. FLORI, *Tre note sull'ideale politico di Dante*, in «Giorn. dant.», XXV [1922], p. 343). Per salvare questa, occorre considerare il rapporto nell'ottica corporativo-organologica dell'Impero, dove le membra (città

ticolare su tale azione[6]. Quella funzione regolativa universale non solo può, ma deve essere esercitata da uno solo, per evitare qualsiasi confusione sui principii universali. Mosè scrive nella Legge di aver proceduto lui stesso in questo modo, in quanto, scelti i capi delle tribù dei figli di Israele, lasciava a loro le decisioni minori, riservando a sé le decisioni di maggior importanza e di interesse generale, delle quali poi i capi si avvalevano nelle loro tribù, applicandole alle situazioni di ognuna[7]. Quindi è meglio che il genere umano sia governato non da più, ma da uno solo, cioè dal Monarca, che significa appunto principe unico; e se ciò è meglio, è più accetto a Dio, perché Dio vuole sempre ciò che è meglio[8]. E siccome tra due termini posti a confronto soltanto tra loro quello che è migliore si identifica con «il migliore», ne consegue che tra quell'«uno» e quei «più» il primo non solo è più accetto a Dio, ma è anche «il» più accetto. Dal che si deduce che il genere umano si trova nella condizione più perfetta quando è governato da uno solo, e che quindi la Monarchia è necessaria per il buon ordinamento del mondo.

8

9

10

11

XV

Inoltre affermo che l'ente, l'uno e il buono stanno tra loro in quest'ordine di priorità, secondo il quinto modo di considerare tale priorità. Infatti l'ente precede l'uno per natura, e l'uno a sua volta precede il buono, per cui il massimo ente è il massimo uno e il massimo uno è il massimo buono, e quanto più un essere si allontana dal massimo ente,

1

e Stati), pur mantenendo un'autonomia funzionale, sono intimamente connessi al capo nell'orientamento all'unico fine dell'*ordo totius* (*Mon.*, I, 6), garantito dal capo stesso quale anima che infonde al corpo sociale la vita della pace, libertà e giustizia.

7. Cfr. *Ex.*, 18, 13-26. Evidentemente il rapporto Mosè-capi tribù non è analogo, sul piano politico, al rapporto Impero-principati; se si forzassero i termini, attribuendo anche al tribunale imperiale la riserva delle *cause maiores*, si arriverebbe all'interpretazione centralistica, di cui alla nota precedente, aliena al pensiero di Dante. Il paragone va visto solo nella valenza di documentazione dell'aspetto esplicitamente indicato dell'unicità del capo (*ab uno procedere*).

8. Cfr. *Questio*, XIII con i rimandi ad Aristotele e nota 40.

et quanto aliquid a maxime ente elongatur, tanto et ab esse
2 unum et per consequens ab esse bonum [1]. Propter quod in omni genere rerum illud est optimum quod est maxime unum, ut Phylosopho placet in hiis que *De simpliciter ente* [2]. Unde fit quod unum esse videtur esse radix eius quod est esse bonum, et multa esse eius quod est esse malum [3]; quare Pictagoras in correlationibus suis ex parte boni ponebat unum, ex parte vero mali plurale, ut patet in primo eorum
3 que *De simpliciter ente* [4]. Hinc videri potest quod peccare nichil est aliud quam progredi ad uno spreto ad multa; quod quidem Psalmista videbat dicens: « A fructu frumenti,

1. Il quinto modo di priorità o anteriorità è così espresso da ARISTOTELE, *Categ.*, 12, 14b 10: « Oltre ai suddetti significati (cioè anteriorità per età, per non implicanza attiva, per presupposizione logica, per pregio e dignità) parrebbe tuttavia che l'anteriorità debba assumerne ancora uno. Difatti quando tra due oggetti sussiste un rapporto di convertibilità, per cui la realtà dell'uno implichi la realtà dell'altro, allora quello tra i due oggetti, la cui realtà è in qualsiasi modo la causa della realtà dell'altro, potrà dirsi verisimilmente anteriore per natura all'altro ». Il passo è riassunto anche da PIETRO ISPANO, *Summulae logicales*, III, 34. Ora, nella dottrina aristotelico-tomistica i concetti trascendentali *unum*, *bonum*, *verum* (quest'ultimo omesso da Dante) sono convertibili con l'*ens*, essendo proprietà generalissime che esprimono la stessa essenza dell'*ens* in quanto tale, da cui non si distinguono realmente ma solo formalmente, e al quale non aggiungono nulla di positivo, ma ne sottolineano o una negazione (l'uno nega la divisione dell'ente) o una relazione ad altro (*verum*, *bonum* è *ens* in relazione all'intelletto o alla volontà). Per questo l'*ens* è prima dell'*unum*, in quanto l'*actus essendi* è il fondamento positivo o causa dell'*unum simpliciter*, o *per sé*, risultante dall'unico *esse actu indivisum*; l'uno poi è prima del vero e del buono, in quanto è il plesso degli elementi specifici o perfezioni reali dell'ente, e quindi fondamento e condizione della sua intelligibilità (vero) e appetibilità (buono). Cfr. S. TOMMASO, *De potentia*, q. IX, a. 7, ad 6: « Inter ista quattuor maxime primum est ens et ideo oportet quod positive praedicetur; negatio enim vel privatio non potest esse primum quod intellectu concipitur », perché l'intelletto intende sempre per primo l'essere e solo in correlazione ad esso coglie aspetti privativi; gli altri tre (uno, vero, buono) aggiungono all'ente qualcosa « secundum rationem tantum... quod est vel negatio quam addit unum, vel relatio » all'intelletto, « ad quem importat relationem verum », oppure all'appetito, « ad quem, importat relationem bonum ». E nella mirabile sintesi del *De Veritate* q. XXI, a. 3: « Verum est prius bono secundum rationem cum sit perfectivum alicuius secundum rationem *speciei* », mentre il *bonum* è « perfectivum (anche) secundum esse quod habet *in re* (le perfezioni esistenzialmente attuate); et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri et se habet quodammodo per addictionem ad illa, et sic bonum praesupponit

tanto più si allontana dall'essere uno e di conseguenza dall'essere buono[1]. Per tale motivo, in ogni genere di realtà, quella che è massimamente una è pure ottima, come dice il Filosofo nella *Metafisica*[2]. Per cui, sul piano ontologico, l'uno sembra costituire la radice del buono e il molteplice la radice del male[3]; ed è per questo motivo che Pitagora, nelle sue correlazioni, poneva l'uno dalla parte del bene e il molteplice dalla parte del male, come risulta dal primo libro della *Metafisica*[4]. Se ne può dedurre che il peccare non è altro che lo sprezzante abbandono dell'uno per tendere al molteplice, come ben vedeva il Salmista quando disse: «Dal frutto del frumento, del vino e dell'olio sono stati

2

3

verum. Verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem est intelligibile in quantum est unum... Unde istorum nominum transcendentalium talis est ordo: post ens est unum, deinde verum, deinde post verum, bonum».

2. ARISTOTELE, *Metaph.*, X, 2, 1053b 20-8; 1054a 9-13. Vedi anche III, 3, 998b 21-6; 4, 1001a 20-b 25.

3. Per la prima parte della proposizione vedi la nota 1; nella seconda parte Dante introduce il concetto di molteplicità che può avere un duplice significato: 1) quello di divisione dell'essere nelle sue parti costitutive, e allora si oppone all'*unum per se* (uno ontologico o trascendentale) e ne rappresenta la distruzione (il *malum*), poiché ogni molteplicità in cui si dividerebbe un soggetto *sub ratione entis in se* si converte con il nulla; 2) quello di distinzione o pluralità, che nega solo l'identità tra più esseri, ognuno dei quali però, in quanto *ens*, è uno. Che il molteplice inteso in questo senso sia la radice del *malum* può verificarsi solo in una visione monistica di tipo parmenideo, oppure nella simbologia neopitagorica (introdotta subito dopo da Dante), dove all'opposizione fondamentale limite-illimitato corrispondono quelle correlative di uno-molti e bene-male. La simbologia pitagorica permette a Dante di passare dal primo al secondo significato di molteplicità e di affermare che essa in quanto tale, cioè in quanto pura dispersione in infiniti enti caotici, senza finalismo, senza ordine e senza forma è male; tuttavia, non essendo più male in senso ontologico, ha la possibilità di convertirsi, sotto un certo aspetto, in un *bonum* quando, per l'azione di un principio unificante, venisse a costituire un *unum per accidens*, cioè una *unitas ordinis* quale può essere il mondo, la società, un esercito. Ciò permette a Dante l'applicazione politica al genere umano, dove l'unità dei molteplici voleri umani è garantita dall'unica volontà del Monarca.

4. ARISTOTELE, *Metaph.*, I, 5, 986a 22-30. La terza serie dei dieci princìpi fondamentali enumerati secondo una correlazione di opposizione, κατὰ συστοιχίαν (secundum coelementationem), e detti quindi συστοιχίαι o elementi correlati (in SIMPLIC., *Phys.*, 26, 28 il termine prende il significato di [dieci] paia), è quella di ἕν καὶ πλῆθος, ove il secondo membro, nelle traduzioni aristoteliche medievali e nel commento di S. Tommaso (*In Metaph.*, n. 127), è reso giustamente con *plura*, che compare anche nella maggior parte dei codici danteschi e nell'ediz. del Witte, mentre nel Ricci è stato mutato in *plurale* senza sufficiente giustificazione.

4 vini et olei multiplicati sunt »[5]. Constat igitur quod omne quod est bonum per hoc est bonum: quod in uno consistit. Et cum concordia, in quantum huiusmodi, sit quoddam bonum[6], manifestum est ipsam consistere in aliquo uno tan-
5 quam in propria radice. Que quidem radix apparebit, si natura vel ratio concordie summatur: est enim concordia uniformis motus plurium voluntatum; in qua quidem ratione apparet unitatem voluntatum, que per uniformem motum datur intelligi, concordie radicem esse vel ipsam concor-
6 diam[7]. Nam, sicut plures glebas diceremus « concordes » propter condescendere omnes ad medium, et plures flammas propter coadscendere omnes ad circumferentiam (si voluntarie hoc facerent); ita homines plures « concordes » dicimus propter simul moveri secundum velle ad unum quod est formaliter in suis voluntatibus, sicut qualitas una formaliter in glebis, scilicet gravitas, et una in flammis, scilicet levitas[8].
7 Nam virtus volitiva potentia quedam est, sed speties boni apprehensi forma[9] est eius: que quidem forma, quem-

5. *Ps.* 4, 8. La citazione, a prima vista strana e oscura (cfr. PEZARD, 656), vuol essere un commento esemplificativo, a livello etico-religioso, della pitagorica coelementatio ***unum-plura*** ed ha questo significato: gli uomini, mossi dai desideri istintivi, invece di costruire e unificare la propria esistenza con la forza e la luce divina della ragione, l'hanno dispersa e dissipata in molteplici frammenti, inseguendo solo beni materiali. Il VINAY (95) rimanda a BEDA, *In ps.* (PL XCIII, 505) che intende il ***multiplicati*** come ***dissipati.*** Penso che il commento etico dantesco sia suggerito dalla stessa dottrina pitagorica, il cui interesse etico-religioso si esprimeva nell'intendere il limitato (e quindi l'uno e il bene) primariamente come esigenza di ordine, di conformità alla legge nella condotta della vita, e solo secondariamente come struttura del mondo fisico. Cfr. W. A. HEIDEL, πέρας *and* ἄπειρον *in the Pithagorean Philosophy*, in « Arch. f. Gesch. d. Philos. », 1901, pp. 396 segg.

6. È quel bene dell'***unitas ordinis*** di cui alla nota 3, e che qui Dante chiama concordia in senso generale (prima cioè di considerarla sul piano socio-politico), e in tale senso coincide con il concetto pitagorico di armonia, che consiste nel collegamento unitario di tutti gli elementi e che da Filolao è definita come « unità (ἕνωσις) dei molteplici e concordia (σύμφασις) dei discordanti ». Il DIELS, *Die Fragmente d. Vorsokratiker*, Berlin, 1922, $32^4 = 44^5$ B, 10 legge συνφρόνησις. Cfr. anche *I Pitagorici* a cura di A. Maddalena, Bari, 1954, p. 192, n. 10.

7. Finalmente Dante, partito dal piano ontologico dell'***unum***, attraverso successive mediazioni, da quella cosmologico-pitagorica e quella etico-religiosa, giunge al piano socio-politico, che è quello che gli interessa, e dove la comunità umana come tutto unitario è data dalla concordia delle volontà tendenti all'unico fine. Il « moto uniforme » è appunto questo movi-

moltiplicati »[5]. È certo dunque che tutto ciò che è bene lo è per il fatto di essere uno. E poiché la concordia, in quanto tale, è un bene[6], è evidente che essa si fonda su qualche unità che ne costituisce la radice. Tale radice si renderà manifesta se consideriamo la natura, cioè il concetto, della concordia. La concordia infatti è un moto uniforme di più volontà, e da questa definizione risulta che l'unità dei voleri, espressa con le parole « moto uniforme », è la radice della concordia o la concordia stessa[7]. Infatti, a quel modo che possiamo chiamare « concordi » più zolle per il loro simultaneo tendere al centro della terra, o più fiamme per il loro simultaneo ascendere verso la circonferenza del mondo (se ciò facessero con moto volontario), così chiamiamo « concordi » più uomini per il loro tendere volontariamente tutti insieme ad un unico fine, che è presente come forma nelle loro volontà, allo stesso modo che nelle zolle è presente come forma un'unica qualità, cioè la gravità, e nelle fiamme è presente un'unica qualità, cioè la leggerezza[8]. Infatti la facoltà volitiva è una potenza, mentre l'idea del bene appreso è la sua forma[9], e questa forma, in se stessa unica, al

4
5
6
7

mento delle volontà verso un'unica forma che è il fine, come ha visto S. TOMMASO, *S. Theol.*, II-II, 29, 1: « Concordia proprie sumpta est ad alterum in quantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt ». Il fondamento radicale della concordia è quindi l'unità dei molti verso l'unico fine (causa formale della concordia e quindi identificantesi con essa), unità attuata dall'unico principe (causa efficiente). Per questo nei pubblicisti c'è l'idea che, tolta la concordia, è distrutto lo Stato (ENGHELBERTO, *De ortu*, XIV), come, tolta la *concordantia*, è distrutta la Chiesa (N. CUSANO, *De concord. catholica*, I, 1, § 4, trad. cit., p. 133).

8. Cfr. *Conv.*, III, 3, 2; 8, 1-2; *Purg.*, XVIII, 28-30; *Par.*, I, 103-41; III, 79-87; XI, 58-93.

9. Per la filosofia scolastica le potenze o facoltà si distinguono secondo la natura specifica dei loro oggetti (cfr. S. TOMMASO, *In De anima*, III, 9, n. 803); ora l'oggetto specifico della facoltà volitiva è il bene, che è il fine o motivo dell'appetizione. Ma affinché tale oggetto muova la facoltà, deve essere conosciuto dal soggetto come *formaliter* appetibile, cioè contenente una « ratio appetibilitatis » che consiste in qualche sua perfezione, detta *forma*, perché è l'elemento che determina e muove l'appetito. Quando questa forma dell'oggetto buono è afferrata dal soggetto, questi se ne fa un'idea o esemplare interno detto *species* (*boni*) o *forma* (mentale), perché prefigura nella sua mente quella determinazione di perfezione (la forma intrinseca e oggettiva) da lui appetibile. È chiaro quindi che *speties boni apprehensi* non significa « qualità del bene voluto » (VINAY, 97), o « specie del bene appreso » (VIANELLO, 124), ma raffigurazione mentale del bene. Cfr. S. TOM-

admodum et alie, una in se, multiplicatur secundum multiplicationem materie recipientis, ut anima et numerus et alie forme compositioni contingentes[10].

8 Hiis premissis propter declarationem assummende propositionis ad propositum, sic arguatur: omnis concordia dependet ab unitate que est in voluntatibus; genus humanum optime se habens est quedam concordia (nam, sicut unus homo optime se habens et quantum ad animam et quantum ad corpus est concordia quedam, et similiter domus, civitas et regnum, sic totum genus humanum); ergo genus humanum optime se habens ab unitate que est in voluntatibus dependet.

9 Sed hoc esse non potest nisi sit voluntas una, domina et regulatrix omnium aliarum in unum, cum mortalium voluntates propter blandas adolescentie delectationes indigeant directivo, ut in ultimis *ad Nicomacum*[11] docet Phylosophus. Nec ista una potest esse, nisi sit princeps unus omnium, cuius voluntas domina et regulatrix aliarum omnium esse

10 possit. Quod si omnes consequentie superiores vere sunt, quod sunt, necesse est ad optime se habere humanum genus esse in mundo Monarcham, et per consequens Monarchiam ad bene esse mundi.

MASO, *De veritate*, q. 3, a. 1: « Ideas latine possumus dicere species vel formas ».

10. Una stessa *forma* (perfezione oggettiva), in quanto viene rappresentata e appetita da più soggetti, si moltiplica *intentionaliter* nelle *species* o idee presenti in tali soggetti (considerati da Dante come *materia recipiens*), analogamente alle altre forme (*alie* indica le forme intrinseche e sostanziali che entrano nella costituzione essenziale degli esseri composti di materia e forma), le quali, pur rimanendo specificamente sempre identiche (*une*), si moltiplicano per un principio d'individuazione (materia), che contrae l'essenza universale facendole assumere determinazioni particolari e differenziali nei vari individui. Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, XII, 9, 1074a 33: ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει, che S. Tommaso, nel commento (n. 2595), così amplifica: « Quaecumque sunt unum specie et plura numero habent materiam », e nel *C. gent.*, II, 75: « Videtur quod omnis forma quae est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum individuatur per materiam »; in particolare per l'anima: « Oportet principium intellectivum multiplicari secundum multiplicationem corporum » (*S. Theol.*, I, 76, 2). Il VINAY (97, n. 11) cita EGIDIO ROMANO, *De intellectu possibili* (ed. Venezia, 1500, f. 94r): « Anima, quia est perfectio corporis, tunc de necessitate multiplicatur multiplicatione corporum ». Sembra quindi deviante l'interpretazione del VIANELLO (124) e del MEOZZI (45) che parlano della moltiplicazione dell'anima in vegetativa, sensitiva e razionale. — Il considerare poi il numero come forma allo stesso titolo dell'anima può essere pitagorico, ma non scolastico, e denota imprecisione in Dante; però è vero

pari delle altre si moltiplica col moltiplicarsi della materia che la riceve, come avviene per l'anima, il numero e le altre forme presenti nei composti [10].

Dopo queste premesse, fatte per chiarire la proposizione che intendiamo assumere per il nostro scopo, si faccia il seguente ragionamento: ogni concordia dipende dall'unità esistente nelle volontà; ora il genere umano, quando esiste nella sua condizione più perfetta, costituisce una specie di concordia (infatti, come un singolo uomo in perfette condizioni di spirito e di corpo costituisce una certa concordia, e altrettanto dicasi di una famiglia, di una città e di un regno, così lo è anche tutto quanto il genere umano); quindi il genere umano, nella sua condizione più perfetta, dipende dall'unità esistente nelle volontà. Ma questa unità non può verificarsi se non c'è una volontà unica che domini e regoli tutte le altre verso un unico fine, poiché le volontà dei mortali, a causa degli allettanti piaceri della giovinezza, hanno bisogno di una guida, come insegna il Filosofo nelle ultime pagine dell'*Etica a Nicomaco* [11]. E questa volontà unica non può esistere se non c'è un unico sovrano reggitore di tutti e la cui volontà possa dominare e dirigere il volere di tutti gli altri. Se tutte le conclusioni precedenti sono vere, e lo sono, è necessario che nel mondo vi sia un monarca, affinché il genere umano si trovi nella sua condizione più perfetta, e di conseguenza la Monarchia è necessaria per il buon ordinamento del mondo.

8 9 10

che il numero è assimilabile alla forma, perché è specificamente uno in se stesso (es. numero 3), anche se si realizza in diversi oggetti numerati (3 pietre, 3 fiori, 3 animali, ecc.). Cfr. S. TOMMASO, *In Metaph.*, VIII, 3 (n. 1725): « Est enim per se unum numerus in quantum ultima unitas dat numero speciem et unitatem; sicut etiam in rebus compositis ex materia et forma, per formam est aliquid unum, et unitatem et speciem sortitur ».

11. ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, X, 10, 1179b, ove si afferma che essendo i giovani (e i più) portati a vivere secondo passione nella ricerca dei piaceri, devono essere allevati e educati da una retta guida paterna e, per supplire alla sua mancanza di forza coattiva, da una rigorosa legge di un re o di uno avente autorità (comm. tom. n. 2153). Il GIULIANI (349), non trovando la citazione testuale in Aristotele, e facendo riferimento invece a *Mon.*, III, 15 (« fluctibus blandae cupiditatis »), fa l'ipotesi, non accolta dai critici, che *adolescentie* sia stato sostituito ad un originario *concupiscentie*, avente lo stesso significato di *cupiditas*, già considerata fattore di disordine sociale.

XVI

1 Rationibus omnibus supra positis experientia memorabilis attestatur: status videlicet illius mortalium quem Dei Filius in salutem hominis hominem assumpturus, vel expectavit vel cum voluit ipse disposuit[1]. Nam si a lapsu primorum parentum, qui diverticulum fuit totius nostre deviationis, dispositiones hominum et tempora recolamus, non inveniemus nisi sub divo Augusto monarcha, existente Monarchia
2 perfecta, mundum undique fuisse quietum. Et quod tunc humanum genus fuerit felix in pacis universalis tranquillitate hoc ystoriographi omnes, hoc poete illustres[2], hoc etiam scriba mansuetudinis Cristi[3] testari dignatus est; et denique Paulus « plenitudinem temporis »[4] statum illum felicissimum appellavit. Vere tempus et temporalia queque plena fuerunt, quia nullum nostre felicitatis ministerium ministro vacavit.
3 Qualiter autem se habuerit orbis ex quo tunica ista incon-

1. Dopo aver dimostrato, con una serie di ragionamenti puramente razionali, la necessità della Monarchia universale per il benessere e la felicità del mondo (raggiungibile solo quando sia bandita la *cupiditas* e instaurata la concordia e la pace come condizione per il perfetto raggiungimento del fine proprio e immanente all'uomo, cioè lo sviluppo completo dell'intelletto), Dante scende sul piano storico per indicare *de facto* la sua realizzazione nell'Impero Romano Augusteo, che sarà oggetto del secondo libro, nel quale Dante dimostra che il popolo romano assurse al dominio universale con pieno diritto, e al quale quest'ultimo capitolo serve quindi da introduzione e passaggio logico. — Che Roma, con le sue conquiste, l'unificazione politica e la pacificazione universale, abbia rappresentato una preparazione provvidenziale in vista dell'incarnazione di Cristo è pensiero patristico: S. AGOSTINO, *De civ. Dei*, XVIII, 22 dice: « Condita est civitas Roma per quam Deo placuit orbem debellare terrarum et in unam societatem... longe lateque pacare ». Il tema ricorre in S. GEROLAMO, *Super Iaiam*, I, II, 4, in OROSIO, *Historiae*, I, 6, c. 22, in S. LEONE MAGNO, *Sermo in nativitate Apost. Petri et Pauli*, cap. 2, in BEDA, *In Lucam*, I, ad II, 1. Tra i pubblicisti medievali ENGHELBERTO, *De ortu*, XX sottolinea che l'Impero romano ha raggiunto « summum statum suum... tempore Octaviani imperatoris, cuius anno quadragesimo secundo dominus noster Jesus Christus natus fuit, toto romano orbe sub uno principe pacato », al fine

XVI

Tutte le argomentazioni precedenti trovano conferma in un evento memorabile, vale a dire in quell'ordinamento politico degli uomini che il Figlio di Dio, quando gli piacque, attese, oppure preparò egli stesso, prima di assumere la natura umana per la salvezza degli uomini [1]. Infatti se ripercorriamo con la memoria le condizioni politiche dell'umanità nelle varie epoche storiche, [a partire] dalla caduta dei progenitori, che fu il principio di tutti i nostri traviamenti, troveremo che solo sotto il monarca divo Augusto il mondo godette ovunque di una pace universale, essendovi allora una monarchia perfetta. E che allora il genere umano fosse felice nella tranquillità di una pace universale lo attestano tutti gli storici, l'attestano illustri poeti [2] e si è degnato di attestarlo lo stesso scrittore che ci parlò della mansuetudine di Cristo [3]; ed infine Paolo chiamò quello stato felicissimo «pienezza del tempo» [4]. E davvero quel tempo e tutti i suoi eventi furono «pieni», poiché nessuna funzione promotrice della nostra felicità restò priva del suo operatore. Ma come le condizioni del mondo mutarono da quando quella veste inconsutile subì la prima lacerazione dall'artiglio della

di significare la pacificazione del cielo e della terra, e infatti «illa temporalis pax tunc vigens ad mysterium aeternae pacis regni coelorum significandum illi tempori divina providentia fuerat reservata». Il concetto è ripetuto da DANTE, *Conv.*, IV, 5, 4; V, 8; *Ep.* V, 7, 8, 20-30; *Ep.* VI, 1, 1 segg.; *Ep.* VII, 2, 3, 11-14; *Mon.*, II, 8-12; *Purg.*, XVI, 86 segg.; XXIX, 107 segg.; *Par.*, VI, 10 segg., 34 segg., 80-1. Che poi Cristo stesso abbia disposto, per intervento diretto, quella situazione favorevole è una idea diffusa: S. TOMMASO, *S. Theol.*, III, 35, 8 afferma: «Christus tamquam dominus et conditor omnium temporum elegit sibi tempus in quo nasceretur sicut et matrem et locum», e BEDA, *Ad Lc.*, c. V (PL 92, 327) dice che Cristo entrò nel mondo per salvarlo «tempore quo voluit, immo quo ipse una cum Patre et Spiritu Sancto a saeculis disposuerat».

2. Per gli storici si può vedere OROSIO, *Hist. adv. paganos*, VI, 22; SVETONIO, *Aug.*, 22; FLORO, *Epit.* II, 14; per i poeti VIRGILIO, *Ecl.*, IV; OVIDIO, *Fasti*, I, 280-1.

3. *Lc.*, 2, 1 segg. accenna solo all'editto del censimento, il quale però è indizio di pace (cfr. *Conv.*, IV, 5, 8; *Mon.*, II, 8, 14). Nella tradizione iconografica (che traduce *Ezech.*, 1, 10 come indicante i simboli dei quattro evangelisti), Luca è raffigurato nel vitello (il «bos noster evangelizans» di *Ep.* VII, 14), simbolo della vittima mansueta.

4. *Gal.*, 4, 4.

sutilis cupiditatis ungue scissuram primitus passa est[5], et legere possumus et utinam non videre.

4 O genus humanum, quantis procellis atque iacturis quantisque naufragiis agitari te necesse est dum, bellua multorum 5 capitum factum, in diversa conaris[6]! Intellectu egrotas utroque, similiter et affectu: rationibus irrefragabilibus intellectum superiorem non curas, nec experientie vultu inferiorem[7], sed nec affectum dulcedine divine suasionis, cum per tubam Sancti Spiritus tibi effletur: « Ecce quam bonum et quam iocundum, habitare fratres in unum »[8].

5. La tunica inconsutile (formata cioè da un unico pezzo di stoffa) di Cristo, che i soldati si giocarono a sorte per non dividerla (*Ioann.*, 19, 23) sta a simboleggiare l'unità dell'Impero, che fu làcerato con la donazione di Costantino per cupidigia di possesso della Chiesa (cfr. *Mon.*, III, 10). Già S. CIPRIANO, *De cath. eccl. unitate*, 7 vedeva simboleggiata nella tunica inconsutile l'unità indissolubile della Chiesa cattolica, che resiste intatta contro tutte le eresie. Tale immagine come simbolo dell'unità divenne tradizionale nell'ecclesiologia medievale, e vi attinge anche Bonifacio VIII nella bolla *Unam Sanctam*: « Haec est tunica illa Domini inconsutilis, quae scissa non fuit » (*Extrav. decret. communium*, I, 8, 1). Cfr. W. BARTZ, *Die Tunika des Herrn, Zeichen der ungeteilten Christenheit*, in « Catholica. Jahrbuch f. Kontroverstheologie », 13 (1961), pp. 304-11.

6. L'immagine della belva policefala, che viene trascinata in direzioni opposte, raffigura il genere umano che, privo dell'unica guida dell'Imperatore, che ne garantisce la concordia orientandolo al fine del bene comune e della pace, si è scisso in molteplici principati in lotta tra loro, perché tendono a fini particolari e contrapposti di dominio. Il NARDI, *Nel mondo di Dante*, p. 138, n. 3 rimanda ad ENGHELBERTO, *De ortu*, XVIII, per il quale i singoli regni e re autonomi e « sine omni subiectione et obedientia Imperii » costituirebbero « multorum capitum unum monstrum ».

7. Il NARDI, *Due capitoli di fil. dant.*, in « Giorn. stor. d. lett. it. », suppl. 19-21, p. 225, n. 2 rimanda alla distinzione agostiniana della *ratio superior* (rivolta alle *rationes aeternae* o verità divine) e *inferior* (rivolta

cupidigia [5] lo possiamo apprendere dalle letture, e volesse il cielo che non ci tocchi mai più vederlo.

4 O misero genere umano! quante procelle, quante sventure, quanti naufragi devono fatalmente abbattersi su di te da quando, diventato un mostro dalle molte teste, lotti per raggiungere fini contrastanti [6]! 5 Sei infermo in ambedue gli intelletti ed anche nel sentimento: non cerchi di risanare l'intelletto superiore con verità irrefragabili, né quello inferiore con i dati dell'esperienza [7] e neppure il sentimento con la dolcezza della suadente esortazione divina che ti risuona attraverso la tromba dello Spirito Santo: « Come è bello e giocondo che i fratelli vivano uniti! » [8].

alle cose temporali), con la differenza che al posto di *ratio* Dante adopera il termine aristotelico di *intellectus*. In S. Agostino però la divisione del pensiero (*mens*) è tra *intellectus* (intuizione interiore che percepisce in sé la luce divina della verità) e *ratio* (processo di passaggio da una conoscenza all'altra), mentre la distinzione *ratio superior* e *inferior* indica semplicemente due funzioni (la contemplativa e l'attiva) di una stessa ed unica *ratio*: « duo in mente una ». Cfr. *De Trin.*, XII, 3, 3, PL 42, 999. Pertanto i due intelletti danteschi sembra si possano piuttosto identificare con l'*intellectus* e la *ratio inferior* agostiniani, oppure con la *sapientia* e la *scientia*, secondo il *De div. quaest. ad Simplicianum*, II, 3 PL 40, 140: « Sapientia pertinet ad intellectum aeternorum, scientia vero ad ea quae sensibus corporis experimur », e anche secondo l'interpretazione di S. Tommaso, per il quale alla *ratio inferior* appartiene la *scientia naturalis* (*S. Theol.*, I, 79, 9). Non vedo invece la connessione con l'intelletto speculativo e pratico stabilita dal VINAY (102, n. 11). Se si volesse relativizzare la distinzione in funzione del discorso dantesco sull'Impero, si potrebbe vedere nell'*intellectus superior* quello che dà la dimostrazione razionale deduttiva della necessità dell'Impero sulla base del « principium inquisitionis directivum » (1° libro) e nell'*intellectus inferior* quello che compie l'inquisizione storica basata su testimonianze documentabili (2° libro), ed in tale visuale Dante si presenterebbe come il gran guaritore degli intelletti ottenebrati dei suoi contemporanei.

8. *Ps.* 132, 1.

LIBER SECUNDUS

I

1 «Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania? Astiterunt reges terre, et principes convenerunt in unum, adversus Dominum et adversus Cristum eius. Dirumpamus vincula eorum, et proiciamus a nobis iugum ipsorum»[1].

2 Sicut ad faciem cause non pertingentes novum effectum comuniter admiramur[2], sic, cum causam cognoscimus, eos qui sunt in admiratione restantes quadam derisione despicimus. Admirabar equidem aliquando romanum populum in orbe terrarum sine ulla resistentia fuisse prefectum, cum, tantum superficialiter intuens, illum nullo iure sed armorum

3 tantummodo violentia obtinuisse arbitrabar[3]. Sed post-

1. *Ps.* 2, 1-3. Le parole del salmo servono a Dante per esprimere la sua appassionata ribellione contro i prìncipi usurpatori dell'Impero, ed i popoli ignoranti, per i quali l'Impero romano si costituì con la violenza e la rapina, e per affermare la sua profetica missione di spezzare (*dirumpamus*) tale ignoranza. Il VINAY (106, n. 1) riporta un passo di GIOVANNI DI PARIGI, *De regia et pap. pot.*, XI, che applica le parole del salmo allo stato della Chiesa contemporanea, «in quo papa habet dominium super reges terrae».

2. La meraviglia deriva dall'ignoranza della causa (ARIST., *Metaph.*, I, 2, 982b; S. TOMMASO, *In Metaph.* I, 2, n. 55: «Dubitatio et admiratio ex ignorantia provenit»; ALBERTO MAGNO, *In Metaph.*, II, 6: «Est enim admiratio motus ignorantis procedentis ad inquirendum ut sciat causam eius de quo miratur»), ma a sua volta, già per Platone ed Aristotele, essa «est principium philosophandi». Cfr. S. TOMMASO, *S. Theol.*, I-II, 41, 4.

3. Il periodo in cui Dante fece parte della schiera degli accusatori del popolo romano va situato prima del *Convivio* (1308), dove egli già confuta l'accusa, il «gavillo», sulla base del disegno provvidenziale di Dio che si servì strumentalmente della forza romana (IV, 4, 8-12). L'accusa poté trovare appoggio in alcuni passi di S. AGOSTINO, *De civ. Dei*, V, 12

LIBRO SECONDO

I

« Perché fremettero le genti e i popoli meditarono vani disegni? Insorsero i re della terra e i principi si allearono insieme contro il Signore e contro il suo Cristo. Spezziamo le loro catene e rigettiamo il loro giogo »[1]. 1

Come, di solito, ci meravigliamo di un fatto nuovo in quanto non riusciamo a vederne la causa[2], così, appena ne conosciamo la causa, guardiamo con una certa sprezzante derisione quelli che persistono nella meraviglia. Io pure, un tempo, mi meravigliavo del fatto che il popolo romano avesse potuto ottenere il dominio del mondo senza incontrare resistenza alcuna, poiché, guardando la cosa soltanto in superficie, pensavo l'avesse ottenuto unicamente con la violenza delle armi, senz'alcun diritto[3]. Ma quand'ebbi 2 3

segg., e fu poi sostenuta da alcuni curialisti, come Egidio Romano che denunciò il « dominium violentum et contra naturam » di Roma (*De reg. princ.*, I, 1, 10) ed il cardinale Jean le Moine (Johannes Monacus), al quale una glossa al *Sesto* delle Decretali attribuisce l'affermazione che Roma era stata « fundata a praedonibus » (cfr. L. CHIAPPELLI, *Dante in rapporto alle fonti del diritto ed alla letteratura giuridica del suo tempo*, in « Arch. Stor. It. », s. V, t. XLI [1908], p. 21). L'idea della conquista violenta del mondo da parte di Roma era diventata poi un luogo comune nel pensiero giuridico nazionalistico francese ed angioino, e trovò espressione in un celebre scritto di anonimo giurista della corte di Roberto d'Angiò (che, secondo l'ipotesi del Chiappelli, sarebbe Jacopo da Belviso, « doctor in curia regis Roberti » tra il 1311 e il 1313), inviato come lettera regia agli ambasciatori ad Avignone per dissuadere Clemente V dal riconoscere valida l'incoronazione di Enrico VII, e nel quale, con riferimento a Sallustio (*Bell. Cat.*, II, 4), si afferma che « Imperium fuit acquisitum viribus et occupacione... ergo rationabile fuit et est ut ipsum sit imperium multipliciter diminutum quod violenter fuit acquisitum, quoniam nullum violentum potest durare » (BONAINI, *Acta Henrici VII*, p. 239 e MGH, *Const.*, IV, n. 1253, p. 1369). Parole ana-

quam medullitus oculos mentis infixi et per efficacissima signa divinam providentiam hoc effecisse cognovi, admiratione cedente, derisiva quedam supervenit despectio, cum gentes noverim contra romani populi preheminentiam fremuisse, cum videam populos vana meditantes, ut ipse solebam, cum insuper doleam reges et principes in hoc unico concordantes: ut adversentur Domino suo et Uncto suo, romano principi [4]. Propter quod derisive, non sine dolore quodam, cum illo clamare possum pro populo glorioso, pro Cesare [5], qui pro Principe celi clamabat: « Quare fremuerunt

loghe in un altro scritto (forse dello stesso autore) a difesa di Roberto contro la sentenza di deposizione emanata da Enrico VII (Kern, *Acta Imperii*, n. 295, pp. 244 segg.). Cfr. L. Chiappelli, *Sulla età del « De Monarchia »*, in « Arch. Stor. It. », s. V, t. XLIII (1905), p. 240; A. Solmi, *Il pensiero pol. di Dante*, pp. 174-9). Tutto il libro II del *Monarchia* è una confutazione globale della posizione antiimperialista, con la dimostrazione che il popolo romano ha acquisito legittimamente, per virtù e per diritto, l'Impero universale (per questo il Chiappelli ritiene che il *Monarchia* sia di poco posteriore allo scritto angioino, di cui cercherebbe di smantellare le argomentazioni). Questo giudizio s'era fatto strada con il progressivo distacco dall'agostinismo ed il prevalere dell'aristotelismo (con l'idea della naturalità dello Stato), nonché con il rifiorire del diritto romano che era un diritto imperiale (cfr. E. Jordan, *Dante et la théorie romaine de l'Empire*, in « Nouv. Revue hist. de droit franç. et étranger », XLVI [1922], pp. 192 segg.); esso aveva trovato espressione nelle *Questiones de iuris subtilitatibus* (ed. Fitting, Berlin, 1894), opera attribuita ad Irnerio e scritta forse a Bologna tra il 1125 e il 1137 (cfr. Gaudenzi, *Il monastero di Nonantola*, in « Bullett. Ist. Stor. It. », 1900, pp. 109 segg.; *Studio Bolognese nei primi due secoli*, pp. 109-10) e che, secondo il Chiappelli, doveva essere nota a Dante. La discussione era ancora viva nei primi anni del Trecento, poiché Enghelberto riporta l'opinione di quanti affermavano che l'Impero Romano avesse soggiogato « a principio sui ortus... illicite et iniuste regna mundi et populos diversarum nationum et gentium armorum violentia et bellorum », e la confuta sostenendo la tesi che « regnum romanorum ab initio et deinceps triplici iustitia adeptum est dominium et imperium aliorum regnorum sibi subjectorum. Primo per iusticiam bellicam... quia illa regna quae iusto bello devicta sibi subjecit, iuste sub ipsius dominio permanserunt... Secundo... per dispositionem testamentariam... Tertio... per subjectionem voluntariam ». Essendo quindi giusto il possesso e giusta l'amministrazione (« aequis et iustis legibus »), Cristo ne diede l'avallo dicendo di dare a Cesare ciò che è di Cesare (*De ortu*, proemio e c. XI). La consonanza col pensiero di Dante è notevole.

4. La seconda parte del periodo è una parafrasi del salmo citato all'inizio, di cui ricalca l'ordine e il ritmo in un ardito adattamento al concetto dantesco sull'imperatore ed i suoi nemici. Ciò induce necessariamente ad accogliere la lezione *Uncto*, secondo la proposta fatta già dal Giuliani (358) e motivata appunto col « senso accomodatizio » verso il monarca, proposta accolta poi dal Toynbee, *Studies and Researches*, London, 1902, pp. 302 segg., dal Rostagno (371) e dal Ricci (172). Pre-

penetrato a fondo con gli occhi della mente e compreso, attraverso indizi irrefragabili, che quel fatto era stato opera della divina Provvidenza, cessata ogni meraviglia, sopraggiunse in me un certo qual disprezzo pieno di derisione, pensando che dei popoli fossero insorti contro la supremazia del popolo romano, vedendo che altri popoli meditano vani disegni — come solevo vaneggiare anch'io un tempo —, e constatando infine con dolore che re e principi si trovano d'accordo su un punto solo, nell'avversare il loro Signore e il loro Unto, il principe romano[4]. Per questo motivo, deridendoli, seppur con dolore, posso ripetere per il glorioso popolo [romano] e per Cesare[5] quel grido di lamento fatto per il Principe del cielo: « Perché fremettero le genti 4

ferirono la lezione *unico* il Witte, il Moore, il Bertalot, il Sauter e ancora il Vianello sulla base della maggioranza dei codici, fra cui il berlinese. Ma mentre *unico* non ha un senso accettabile, *Uncto* corrisponde, semanticamente e nel parallelismo stabilito, a *Christum*, termine con cui Dante designa l'Imperatore, visto come il Messia temporale, l'Unto del Signore, il Cristo appunto (nell'*Ep.* VI, 25 Dante applica all'Imperatore le parole di *Isaia*, 53, 4 e nell'*Ep.* VII, 10 lo saluta con le parole del Battista: « Ecce Agnus Dei »). Cfr. B. NARDI, *Notarelle dantesche, II, L'« unico » e l'« uncto » nel « De monarchia »*, in « Nuovo giornale dantesco », V (1921), p. 20; *Saggi di filosofia dantesca*, p. 268, n. 126. I critici hanno voluto cercare precisi riferimenti storici (soprattutto in funzione della datazione del trattato). Per il VINAY (p. XXXVI) l'*Uncto* indicherebbe specificamente Enrico VII (incoronato nel giugno 1312); il PARODI (*La Monarchia*, nel vol. *Dante*, Treves, Milano, 1921, p. 100, n. 2), con più fantasia, riferisce *gentes* ai Francesi, *populi* ai Fiorentini, *reges et principes* a Roberto d'Angiò ed altri capi di governo, *Uncto* ad Enrico VII; il NARDI (*Saggi, loc. cit.*) spoglia l'*Uncto* del senso pregnante e specifico di consacrato con il rito dell'unzione (e quindi evita l'allusione ad Enrico), perché, consacrato o no, qualunque imperatore per Dante è sempre l'Unto di Dio; anche per l'ERCOLE (*Il pens. polit. di Dante*, p. 399) quella parola può essere stata adoperata dopo la morte di Enrico, perché Dante ha fede nell'idea dell'Impero, non in un determinato imperatore; lo ZINGARELLI (*La vita, i tempi e le opere di Dante*, II, Milano, 1948, p. 684) afferma che il termine si riferisce sì alla consacrazione di Enrico VII, ma non perché ancora vivo, sebbene per indicare l'autore legittimo del decreto di nomina di Cangrande a vicario (1318) e della sentenza contro re Roberto, mentre i principi collegati contro di lui sarebbero Roberto e Filippo V, nonché Firenze, Bologna, Padova, Treviso. Tutte queste attribuzioni sono aprioristiche e discutibili, in particolare *reges et principes* sembrano una pura risonanza stilistica dei vocaboli paralleli del Salmo.

5. L'associazione delle due entità dimostra che Dante, nella linea della tradizione giuridica bolognese e italiana, considera il popolo romano depositario del potere conferitogli da Dio e poi trasmesso per volontà popolare all'imperatore (Cesare) con la *lex regia* (*Inst.*, I, t. 2, 6; *Dig.*, I, t. 4, 1). Cfr. CINO, *Ad* L. I *Dig.*, 1-4: ... « nec est absurdum quod sit a Deo et a po-

gentes, et populi meditati sunt inania? Astiterunt reges terre, et principes convenerunt in unum, adversus Dominum
5 et adversus Cristum eius ». Verum quia naturalis amor diuturnam esse derisionem non patitur, sed, ut sol estivus qui disiectis nebulis matutinis oriens luculenter irradiat, derisione omissa, lucem correctionis [6] effundere mavult, ad dirumpendum vincula ignorantie regum atque principum talium, ad ostendendum genus humanum liberum a iugo ipsorum, cum Propheta sanctissimo me me subsequenter hortabor subsequentia subassummens: « Dirumpamus » videlicet « vincula eorum, et proiciamus a nobis iugum ipsorum ».
6 Hec equidem duo fient sufficienter, si secundam partem presentis propositi prosecutus fuero, et instantis questionis veritatem ostendero. Nam per hoc quod romanum Imperium de iure fuisse monstrabitur, non solum ab oculis regum et principum, qui gubernacula publica sibi usurpant, hoc ipsum de romano populo mendaciter extimantes, ignorantie nebula eluetur, sed mortales omnes esse se liberos a iugo
7 sic usurpantium [7] recognoscent. Veritas autem questionis patere potest non solum lumine rationis humane, sed etiam radio divine auctoritatis: que duo cum simul ad unum concurrunt, celum et terram simul assentire necesse est. Igitur
8 fiducie prenotate innixus et testimonio rationis et auctoritatis prefretus, ad secundam questionem dirimendam ingredior.

pulo. Imperator est a populo, sed imperium dicitur divinum a Deo »; così Bartolo, *De regim. civit.*, § 23. Cfr. Gierke, *Das deut. Genoss.*, III, 569 segg.; E. Jordan, *op. cit.*, pp. 191 segg., 335 segg.

e i popoli meditarono vani disegni? Insorsero i re della terra e i principi si allearono contro il Signore e contro il suo Cristo ». Tuttavia, poiché il naturale amore non sopporta che la derisione duri a lungo, ma preferisce, superando la derisione, diffondere la luce della correzione [6] — simile al sole estivo che, dissipate all'alba le nebbie mattutine, irraggia la sua fulgida luce —, io, sull'esempio del santissimo Profeta, e facendo mie le sue parole: « Spezziamo le loro catene e scuotiamo da noi il loro giogo », troverò il coraggio di spezzare le catene dell'ignoranza di tali re e prìncipi, e di mostrare il genere umano libero del loro giogo. Questi due risultati saranno sufficientemente raggiunti quando avrò condotto a termine la seconda parte del mio trattato e indicata la vera soluzione del problema propostomi. Una volta dimostrato infatti che l'Impero Romano fu fondato sul diritto, non solo si dissiperà la nebbia dell'ignoranza dagli occhi dei re e dei principi che usurpano per sé il governo della cosa pubblica, falsamente convinti che anche il popolo romano abbia compiuto simile usurpazione, ma tutti gli uomini si riconosceranno liberi dal giogo di simili usurpatori [7]. Inoltre la verità di questa tesi può essere dimostrata non solo con la luce della ragione umana, ma anche con il raggio dell'autorità divina e, quando queste due forze concorrono ad uno stesso risultato, è segno indubbio che cielo e terra si trovano d'accordo. Sostenuto pertanto da questa fiducia, e affidandomi alla testimonianza della ragione e dell'autorità, mi accingo a risolvere il secondo problema.

5

6

7

8

6. Cfr. S. Tommaso, *S. Theol.*, II-II, 33, 1: « Correctio fraterna est actus caritatis quia per eam repellimus malum fratrum, scilicet peccatum... Non opponitur supportationi sed magis ex ea consequitur »; Dante infatti la condiziona alla cessazione della derisione.

7. La falsa convinzione dei re era espressa nella lettera inviata da Roberto d'Angiò al Pontefice (v. n. 3) per spiegargli che lo smenbramento dell'Impero (« deminutum, mutilatum, laceratum et occupatum a pluribus et diversis principibus ») era un giusto ritorno al pristino stato di diritto naturale, infranto dall'usurpazione romana. — L'invito di Dante ai popoli di riconoscersi liberi dal giogo degli attuali Signori, il cui potere è illegale, è sembrato ad alcuni (Zingarelli, *op. cit.*, p. 685) una istigazione alla ribellione e un'azione di guerra, ma sembra indicare piuttosto la speranza e la fiducia nella giustizia che l'Imperatore apporterà.

II

1 Postquam sufficienter, secundum quod materia patitur[1], de veritate prime dubitationis inquisitum est, instat nunc de veritate secunde inquirere: hoc est utrum romanus populus de iure sibi asciverit Imperii dignitatem; cuius quidem inquisitionis principium est videre que sit illa veritas, in quam rationes inquisitionis presentis velut in principium 2 proprium reducantur[2]. Sciendum est igitur quod, quemadmodum ars in triplici gradu invenitur, in mente scilicet artificis, in organo et in materia formata per artem[3], sic et naturam in triplici gradu possumus intueri. Est enim natura in mente primi motoris, qui Deus est; deinde in celo, tanquam in organo quo mediante similitudo bonitatis ecterne[4] 3 in fluitantem materiam explicatur. Et quemadmodum, perfecto existente artifice atque optime organo se habente, si contingat peccatum in forma artis, materie tantum imputandum est, sic, cum Deus ultimum perfectionis actingat et instrumentum eius, quod celum est, nullum debite perfectionis patiatur defectum, ut ex hiis patet que de celo[5]

1. Cfr. *Mon.*, II, 2, 7 (che rimanda ad ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, I, 2, 1094b); I, 8, 2 e 9, 1; *V. E.*, I, 1, 1; *Conv.*, IV, 13, 8; *Questio*, XX, 60.

2. Cfr. I, 3, 2-10.

3. Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, VII, 7, 1032b, che Tommaso commenta (n. 1398; 1404): « Ars per determinata media pervenit ad formam quam intendit... Illa fiunt ab arte quorum species factiva est in anima... A forma quae est in anima nostra procedit forma quae est in materia in artificialibus ».

4. Essendo la natura l'arte divina (I, 3), il parallelismo è perfetto: come l'arte umana esiste prima nella mente dell'artista, poi nello strumento adeguato che agisce come concausa, e infine nell'opera compiuta, così la natura esiste prima nella mente di Dio, che contiene le idee esemplari di tutte le cose (S. TOMMASO, *S. Theol.*, I, 57, 2: « In Deo est multitudo omnium et quantum ad formam et quantum ad materiam »), poi nello strumento del cielo, di cui Dio si serve per produrre gli effetti nel mondo, e infine nella materia informata, che riflette le perfezioni dei modelli divini. Cfr. *Par.*, I, 103-42; II, 112-48; VII, 64-84; 124-48; VIII, 97-148.

5. Cfr. ARISTOTELE, *De caelo*, I, 2, 269a 18; 4, 271a 33; 12, 281b 27; 12, 283b 21. Se Dio è perfetto, se il cielo è eterno ed incorruttibile e mosso dal Primo Motore, resta che i difetti, le imperfezioni, i mali e i peccati derivano dalla « indisposizione » o sordità della materia (cfr. *Par.*, I, 127-9). Anche S. TOMMASO, *In De gener. et corrupt.*, I, 13, 4 afferma che « (aliquando)

II

Dopo aver svolto un'indagine sufficiente, nella misura consentita dall'argomento [1], sulla vera soluzione del primo problema, resta ora da cercare la verità riguardo al secondo problema, cioè se il popolo romano si sia arrogato di diritto la dignità imperiale. Come punto di partenza di tale ricerca bisogna stabilire una verità alla quale possano ricondursi, come a loro principio, le argomentazioni della nostra indagine [2]. Occorre pertanto notare che, come l'arte può trovarsi su tre piani, cioè nella mente dell'artista, nello strumento e nella materia informata dall'arte [3], similmente la natura si può considerare su tre piani, cioè nella mente del primo Motore che è Dio, poi nel cielo che funge da strumento, e infine nella mutevole materia in cui, attraverso il cielo, si effettua la somiglianza della bontà eterna [4]. E come un eventuale difetto nell'opera d'arte è imputabile unicamente alla materia, supposto che l'artista sia perfetto e lo strumento in ottimo stato, così ogni difetto riscontrabile nelle cose terrene è dovuto alla soggetta materia, ed è estraneo all'intenzione di Dio naturante e del cielo, poiché Dio realizza il massimo della perfezione, ed il cielo, suo strumento, non manca minimamente della perfezione dovuta, come risulta dalle riflessioni filosofiche che leggiamo nel *De caelo* [5]; e d'altra

materia patientis non est proportionata ad recipiendum formam agentis... sed recipit aliquid minus »; *In Metaph.*, VI, 3 (n. 1211): « Potest contingere quod in rebus naturalibus virtus caelestis (che è " incorruptibilis et impassibilis ») non consequatur suum effectum propter materiae indispositionem; et hoc est per accidens ». Ma Dante sembra involgersi in un circolo vizioso, poiché l'indisposizione della materia è già a sua volta il risultato dei vari influssi celesti (*Par.*, II, 139: « virtù diversa fa diversa lega »); per uscirne bisogna intendere *et celi* come riferentesi all'Empireo immobile, uniforme ed immateriale che « piove » la virtù (*Par.*, XXVII, 111), cioè le virtualità trasmesse dal primo Mobile alle altre sfere corporee, e non come indicante l'insieme delle nove sfere celesti che costituiscono l'*instrumentum* della natura, la quale non è perfetta ed uniformemente *virtuata* (anche se non manca della finita e limitata perfezione dovuta), e quindi non può tradurre pienamente la perfezione (la virtualità) del modello divino, ma « la dà sempre scema » (*Par.*, XIII, 67-68; v. anche *Par.*, VIII, 133-5; II, 64-72; 112-41). Quindi i mali derivano non solo dalla materia, ma anche dallo strumento imperfetto della natura. Restano però ancora inspiegati i peccati morali.

phylosophamur, restat quod quicquid in rebus inferioribus est peccatum, ex parte materie subiacentis peccatum sit et preter intentionem Dei naturantis et celi; et quod quicquid est in rebus inferioribus bonum, cum ab ipsa materia esse non possit, sola potentia[6] existente, per prius ab artifice Deo sit et secundario a celo, quod organum est artis
4 divine, quam « naturam » comuniter appellant. Ex hiis iam liquet quod ius, cum sit bonum, per prius in mente Dei est; et, cum omne quod in mente Dei est sit Deus (iuxta illud « Quod factum est in ipso vita erat »)[7], et Deus maxime se ipsum velit, sequitur quod ius a Deo, prout in eo est, sit volitum. Et cum voluntas et volitum in Deo sit idem,
5 sequitur ulterius quod divina voluntas sit ipsum ius[8]. Et iterum ex hoc sequitur quod ius in rebus nichil est aliud quam similitudo divine voluntatis; unde fit quod quicquid divine voluntati non consonat, ipsum ius esse non possit, et quicquid divine voluntati est consonum, ius ipsum sit[9].
6 Quapropter querere utrum de iure factum sit aliquid, licet

6. Cfr. *Conv.*, IV, 1, 8; *Par.*, XXIX, 22-36. Già per Aristotele la materia prima come principio costitutivo della realtà è pura potenza passiva, in se stessa assolutamente indeterminata e quindi non esistente fuori della forma che l'attua (*Metaph.*, VII, 3, 1029a 20). Anche per S. Tommaso la materia è un principio essenziale potenziale, e non è reale prima dell'atto informante: « Esse actu repugnat rationi materiae quae secundum propriam rationem est ens in potentia » (*Quodl.* III, q. 1, a. 1; *S. Theol.*, I, 66, 1; 77, 1 ad 2); essa pertanto è assolutamente indeterminata ed anche priva di *rationes seminales* (S. Bonaventura) o *formae inchoativae* (S. Alberto), che sarebbero già delle determinazioni (*II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2), però non è semplice possibilità o potenza oggettiva (*non-ens*), ma è qualcosa di reale che sta in mezzo tra il puro non-essere e l'essere in atto. Tale nozione sembra concordare con quella di Averroè. A. Forest, *La structure metaphysique du concret selon saint Thomas d'Acquin*, Paris, 1931, pp. 224-5; B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Bari, 1949, pp. 248-59.

7. *Iohan.*, 1, 3-4. La citazione è riportata da S. Tommaso nel *sed contra* dell'art. 4 della *S. Theol.*, I, 18 *Utrum omnia sint vita in Deo*, la cui conclusione così suona: « Vivere Dei cum sit eius intelligere, quaecumque sunt in ipso ut per se intellecta, vita in ipso sunt »; il motivo è che « res prout sic (cioè "per proprias rationes") in Deo sunt, sunt essentia divina (in quanto contiene tutte le perfezioni imitabili *ab extra*) et essentia divina est vita, non autem motus ».

8. L'identificazione del diritto con la volontà di Dio è nella tradizione medievale. Cfr. S. Agostino, *Sermo* 126, 3 PL 38, 700: « Et quod ille (Deus) vult, ipsa iustitia est »; S. Anselmo, *Proslogion*, c. 9-11, PL 158, 231-3: « Necessarium est credere quia nequaquam adversatur iustitiae quod exundat ex bonitate (Dei) »; « Id solum justum est quod (tu, Deus) vis, et non justum

parte tutto quanto c'è di buono nelle cose terrene, non potendo derivare dalla materia, che è solo in potenza [6], deriva primariamente dall'artefice divino e secondariamente dal cielo, che è strumento dell'arte divina, la quale comunemente viene detta «natura». Da quanto detto risulta 4 ormai chiaro che il diritto, essendo un bene, è primariamente nella mente di Dio (secondo quel detto: «Ciò che fu fatto era vita in Lui») [7], e siccome Dio vuole massimamente se stesso, ne consegue che il diritto, in quanto è in Lui, sia voluto da Dio. E poiché in Dio la volontà e l'oggetto voluto si identificano, ne deriva l'ulteriore conseguenza che la volontà divina è lo stesso diritto [8]. Da questo 5 inoltre si può dedurre che il diritto negli esseri creati non è altro che un'immagine del volere divino, per cui quanto non concorda col volere divino non può essere diritto e quanto invece concorda è di per sé diritto [9]. Chiedersi per- 6 tanto se una cosa sia avvenuta secondo il diritto equivale

quod non vis»; S. Tommaso, *S. Theol.*, I, 21, 1, ad 2m: «(Ratio sapientiae Dei) est sicut lex iustitiae secundum quam eius voluntas recta et iusta est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, juste facit». Il concetto è mirabilmente espresso nel *Par.*, XIX, 86-8: «La prima volontà ch'è da sé buona / da sé, ch'è sommo ben, mai non si mosse. / Cotanto è giusto quanto a lei consuona». Sul rapporto tra diritto e volontà divina cfr. F. Cancelli, *La legge in Dante*, in «Riv. Intern. di Fil. del Dir.», 1971, pp. 454-7.

9. Il diritto, identificandosi con la volontà e pertanto con l'essenza divina, ha in questa un'esistenza *esemplare* che si riflette poi nei diritti terreni. Cfr. S. Tommaso, *S. Theol.*, I-II, 61, 5: «Virtus (iustitiae) potest considerari... prout est *exemplariter* in Deo»; *C. gent.*, I, 93: «Divinae virtutes nostrarum *exemplares* dicuntur», perciò «iustitia Dei ad totum universum est *exemplar* iustitiae hominis ad civitatem vel domum...; nam quae sunt contracta et particulata similitudines quaedam absolutorum entium sunt». — Il *ius in rebus* si presta ad essere interpretato come diritto inscritto nella natura delle cose, ed allora è il diritto naturale, derivazione ed espressione mediata del *ius divinum* (per cui cfr. *Mon.*, II, 6, 3; III, 14, 2), ed in questo senso è concetto tomistico; oppure come diritto positivo, il *ius humanum* che abbraccia il *ius gentium* e il *ius civile* dei romanisti, che deve essere conforme al diritto naturale, perché di esso è un'applicazione concreta nelle circostanze delle *communitates humanae*; oppure diritto espresso immediatamente nei *signa* della storia («in humana societate», dirà subito) e rivelanti la volontà divina circa il popolo romano predestinato all'Impero, il quale quindi sarà di diritto. Quest'ultima concezione non è scolastica, né romanistica, ma è teologica, e l'Impero di diritto è lontano da un universale *Rechtsstaat* poggiante interamente sulla soggettività giuridica del cittadino, poiché è dedotto dall'oggettività trascendente di un ordine provvidenziale. Cfr. Passerin D'Entrèves, *Appunti di storia delle dottrine politiche*, Torino, 1934, pp. 65-77; G. Solari, *op. cit.*, pp. 424-5.

alia verba sint, nichil tamen aliud queritur quam utrum factum sit secundum quod Deus vult. Hoc ergo supponatur, quod illud quod Deus in hominum sotietate vult, illus pro vero atque sincero iure habendum sit. Preterea meminisse oportet quod, ut Phylosophus docet in primis *ad Nicomacum*, non similiter in omni materia certitudo querenda est, sed secundum quod natura rei subiecte recipit [10]. Propter quod sufficienter argumenta sub invento principio procedent, si ex manifestis signis atque sapientum autoritatibus ius illius populi gloriosi queratur. Voluntas quidem Dei per se invisibilis est; et invisibilia Dei « per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur » [11]; nam, occulto existente sigillo, cera impressa de illo quamvis occulto tradit notitiam manifestam. Nec mirum si divina voluntas per signa querenda est, cum etiam humana extra volentem non aliter quam per signa cernatur.

7

8

III

1 Dico igitur ad questionem quod romanus populus de iure, non usurpando, Monarche offitium, quod « Imperium » dicitur, sibi super mortales omnes ascivit. Quod quidem primo sic probatur: nobilissimo populo convenit omnibus aliis preferri; romanus populus fuit nobilissimus; ergo convenit ei omnibus aliis preferri. Assumpta [1] ratione probatur: nam, cum honor sit premium virtutis [2] et omnis prelatio [3]

2

3

10. *Eth. Nicom.*, I, 1, 1094b 23-5: « Intorno all'argomento (dell'onesto e del giusto) si dirà a sufficienza se sarà chiarito per quanto lo comporta la materia, poiché non ugualmente in tutti i ragionamenti va cercata la stessa precisione (ἀκριβής) ». Cfr. anche I, 7, 1098a 28.

11. *Rom.*, 1, 20. Cfr. *Ep.* V, 23.

1. Sul valore di *assumpta* come nominativo (con significato di premessa maggiore) e non come ablativo concordante con *ratione* i critici hanno fatte lunghe discussioni inutili, perché il senso è chiarissimo. Cfr. Vianello, *Per l'esegesi* cit., p. 311; L. Galante, in « Giorn. stor. d. lett. it. », XLII (1924), p. 127.

2. Aristotele, *Eth. Nicom.*, IV, 7, 1123b 35: « Virtutis enim praemium honor et attribuitur bono ». Cfr. *ib.*, IV, 8, 1124a 21-26; *Rhet.*, I, 9, 1366b 34 segg.; S. Tommaso, *In Eth.*, III, 9, n. 539, 748, 756.

a chiedersi, seppure con altre parole, se quella cosa sia avvenuta secondo il volere di Dio. Stabiliamo quindi come principio questa verità: quello che Dio vuole nella società umana deve ritenersi come vero e puro diritto. Bisogna 7 inoltre ricordare ciò che il Filosofo insegna all'inizio dell'*Etica a Nicomaco*, che cioè non si deve cercare in tutte le scienze lo stesso tipo di certezza, ma solo quella consentita dalla natura del soggetto [10]. Per questo motivo, le nostre argomentazioni, svolte alla luce del principio appena stabilito, raggiungeranno una sufficiente certezza se l'indagine sul diritto di quel popolo glorioso sarà basata su chiari segni esterni e sulle testimonianze dei dotti. Invero la volontà 8 di Dio per se stessa è invisibile, ma le cose invisibili di Dio si percepiscono con l'intelletto attraverso le sue opere visibili [11]; la cera infatti che reca l'impronta di un sigillo ce ne dà una chiara raffigurazione, anche quando il sigillo ci resti occulto. Non c'è da meravigliarsi se la volontà divina debba conoscersi per mezzo di segni esterni, dal momento che anche la volontà umana non può essere percepita, all'infuori del soggetto volente, se non per mezzo di segni esteriori.

III

Sulla presente questione affermo pertanto che il popolo 1 romano si appropriò di diritto e senza usurpazione dell'ufficio di monarca su tutti gli uomini, ufficio che vien detto « Impero ». Questa tesi si dimostra anzitutto nel modo 2 seguente: al popolo più nobile spetta la signoria su tutti gli altri popoli; ora il popolo romano fu il più nobile; quindi ad esso spettò la signoria su tutti gli altri. La premessa 3 maggiore [1] si dimostra con questo ragionamento: « L'onore è premio della virtù » [2]; ora ogni signoria [3] è un onore; quindi

3. *Praelatio* è termine molto usato nel ME per indicare la funzione di capo, del *praelatus* appunto, vocabolo che dal sec. XII si carica dell'idea di giurisdizione, di cui sono privi i termini analoghi *praepositus*, *praeses* e *praesul*. Cfr. G. FOILLET, *Emploi du mot « praepositus »*, in « L'année théologique august. », 14 (1954), pp. 94-6. Pertanto è fuorviante la traduzione di VIANELLO (132) che l'intende come « preferenza ».

sit honor, omnis prelatio virtutis est premium. Sed constat quod merito virtutis nobilitantur homines [4], virtutis videlicet proprie vel maiorum. (Est enim nobilitas virtus et
4 divitie antique [5], iuxta Phylosophum in *Politicis*; et iuxta Iuvelanem:

nobilitas animi sola est atque unica virtus [6].

Que due sententie ad duas nobilitates dantur: propriam scilicet et maiorum). Ergo nobilibus ratione cause premium
5 prelationis conveniens est [7]. Et cum premia sint meritis mensuranda (iuxta illud evangelicum « Eadem mensura qua mensi fueritis, remetietur vobis ») [8], maxime nobili maxime
6 preesse convenit. Subassumptam [9] vero testimonia veterum persuadent; nam divinus poeta noster Virgilius per totam

4. L'idea della doppia fonte della nobiltà, cioè la virtù personale e quella degli antenati, viene a Dante dalla testimonianza aristotelica, nella quale si è imbattuto dopo la composizione del *Convivio*, ove invece (IV, 14-15) combatte tale idea senza riconoscerla come aristotelica, in base alla propria convinzione che la vera nobiltà dell'uomo deriva esclusivamente dalla sua virtù e non dalla schiatta o da un popolo che, in quanto pura somma di individui (paragonato ad una massa di grano), è fatto nobile dalla nobiltà dei componenti (c. 28, 8 segg.). Sul concetto di « nobilitade » nel *Conv.* cfr. il commento del Busnelli, II, 373 segg. Che quell'idea sia ancora rimasta nel pensiero di Dante risulta da *Par.*, XVI, 1 segg. ove è detto che la nobiltà degli antichi romani è un manto che non s'è raccorciato sotto la forbice del tempo, perché ad ogni generazione i romani hanno rinnovato in sé la nobiltà dei padri. Questa successione non passiva ed ereditaria, ma attiva e volontaristica va imputata ad un disegno provvidenziale di Dio, dal quale solo, attraverso gli influssi celesti, deriva ogni *virtus*.

5. Aristotele, *Politica*, IV, 8, 129a 21-2: « Ingenuitas enim est virtus et divitiae antiquae ». S. Tommaso, commentando il passo (lez. 7), afferma che la nobiltà è una virtù che si acquisisce personalmente attraverso la disciplina, ma che dipende anche dalle ricchezze che sono « organa necessaria ad disciplinam ». V. nel *Conv.*, IV, 13, 6 la definizione di « gentilezza » attribuita a Federico II: « Antica ricchezza e belli costumi », che Dante poi discute e combatte: cfr. comm. del Busnelli, II, 26 segg.

6. Giovenale, *Sat.*, VIII, 20: « Tota licet veteres exornent undique cerae / Atria, nobilitas sola est atque unica virtus ». Il Bertalot cita Gauthier de Lilla, *Moralium dogma philosophorum*, PL 171, 1043, che riporta il verso come compare in Dante, cioè già rimaneggiato con l'aggiunta di *animi*.

ogni signoria è premio della virtù. Ora, è noto che la virtù, sia quella propria che quella degli antenati, rende gli uomini nobili [4] (infatti per il Filosofo della *Politica* « nobiltà è virtù e antica ricchezza » [5], e per Giovenale 4

sola ed unica nobiltà d'animo è la virtù [6],

e queste due sentenze si riferiscono alle due nobiltà, quella propria e quella degli antenati); quindi il premio della signoria spetta ai nobili per effetto di virtù [7]. E siccome i premi vanno proporzionati ai meriti (secondo il detto evangelico: « con la stessa misura con la quale misurerete sarete misurati ») [8], a chi è più nobile spetta la signoria più grande. 5

La premessa minore [9] invece è dimostrata in modo persuasivo dalle testimonianze degli antichi: il nostro divino poeta Virgilio infatti in tutta l'*Eneide* attesta a sempiterna me- 6

7. Il VINAY (119) afferma che questo ragionamento è sofistico perché non ci sarebbe una linea logica tra virtù, premio e *praelatio*, mentre ci sarebbe tra virtù, premio e *felicitas*. Questo è vero sul piano personale, ma Dante discetta sul piano politico, dove il fine etico-spirituale dello Stato (sviluppo dell'intelletto) esige che nella funzione di capo ci siano gli uomini migliori. Anche per Aristotele, essendo l'azione nobile e virtuosa dei cittadini il fine dell'esistenza dello Stato, il potere deve spettare ai buoni, cioè a quelli che si distinguono per virtù, al limite a chi supera per eccellenza tutti, cioè al monarca perfetto e incarnazione della legge, per il principio generale che « devono stare al governo quelli che sono più capaci di governare » (*Politica*, II, 8, 1273b), cioè quei « segnalati per virtù », ai quali Aristotele riconosce perfino un diritto di fare rivoluzione se venissero esclusi dal governo (*Ib.*, V, 1, 1301a).

8. *Matth.*, 7, 2.

9. Il RICCI (177) nota: « La lezione è indiscutibilmente corretta, e il merito va tutto a β (cioè al Codex Bini di Berlino) che, unico, reca *Subsumptam*: tutti gli altri testi hanno *Subassumpta*, tirato evidentemente dal *testimonia* che subito segue. Che poi si tratti di un sostantivo neutro plurale è escluso dai riscontri con I, 9, 3, 10; I, 11, 20, 90-91; I, 13, 8, 41; II, 3, 17, 83, i quali convincono che siamo in presenza di un femminile singolare. Cosa avrà avuto l'archetipo? *Subassumpta* felicemente corretto da β, oppure *Subassumptam*, malamente guastato dai più? ». Il NARDI (375) vorrebbe invalidare il valore dei riscontri indicati dal Ricci, ma in ultima analisi li conferma e, ciò nonostante, traduce « le cose assunte » che sarebbero le due *sententie* (di Aristotele e di Giovenale), non pensando che se così fosse, sarebbe logico attendersi *subassumptas* (essendo *sententia* femminile), così come il *subassumptam* si riferisce al termine sottinteso *propositionem*. Per uscire dal pasticcio nardiano basta intendere il *subassumptam* nel significato tecnico della logica medievale di proposizione o premessa minore (quella cioè del sillogismo iniziale: il popolo romano fu il più nobile) che viene sussunta appunto nell'estensione della maggiore (l'*assumpta* di cui alla nota 1).

Eneydem gloriosissimum regem Eneam [10] patrem romani populi fuisse testatur in memoriam sempiternam; quod Titus Livius, gestorum romanorum scriba egregius, in prima parte sui voluminis, que a capta Troya [11] summit exordium, contestatur. 7 Qui quidem invictissimus atque piissimus pater quante nobilitatis vir fuerit, non solum sua considerata virtute sed progenitorum suorum atque uxorum, quorum utrorunque nobilitas hereditario iure in ipsum confluxit, explicare nequirem: sed «summa sequar vestigia rerum» [12].

8 Quantum ergo ad propriam eius nobilitatem audiendus est Poeta noster introducens in primo Ilioneum orantem sic:

> Rex erat Eneas nobis, quo iustior alter
> nec pietate fuit nec bello maior et armis [13].

9 Audiendus est idem in sexto, qui, cum de Miseno mortuo loqueretur (qui fuerat Hectoris minister in bello et post mortem Hectoris Enee ministrum se dederat), dicit ipsum Misenum «non inferiora secutum» [14], comparationem faciens de Enea ad Hectorem, quem pre omnibus Homerus glori-

10. Per Dante, come per i suoi contemporanei, Virgilio non è solo poeta, profeta, teologo e filosofo, ma è anche storico che narra il più bello degli eventi («rerum... pulcherrima Roma»: *Georg.*, II, 534), cioè la storia di Roma nella sua genesi e missione imperiale, proiettata nel disegno della Provvidenza che ha guidato Enea, attraverso mille peripezie, a fondare Roma (*Inf.*, II, 20; XXVI, 60; *Conv.*, IV, 5, 3-8; 4, 11) e la Monarchia universale, che per Dante è necessaria alla pace del mondo e preparazione all'incarnazione redentrice di Cristo. Dante crede alla storicità delle narrazioni dell'*Eneide*, come ai fatti naturali e soprannaturali che accompagnarono le *gesta* di Enea, onde si spiegano i frequenti riferimenti ad essa nei vari *aperçus* storici su fatti e personaggi romani del II libro. L'immediata conferma che egli chiede alla testimonianza di Livio è *ad abundantiam*, quasi omaggio alla grandezza dell'argomento (MOORE, *Dante and Virgil*, in *Studies in Dante*, I, 1890). Cfr. il sempre valido D. COMPARETTI, *Virgilio nel ME*, Livorno, 1972 (riedito nel 1967, La Nuova Italia, Firenze); V. ZABUGHIN, *Virgilio nel Rinascimento italiano da Dante a Torquato Tasso*, Bologna, 1921; M. POKROWSKY, *L'Énéide de Virgile et l'histoire romaine*, in «Revue des études latines», 1927, pp. 169-91; VARI, *Virgilio nel ME*, in «Studi Medievali», 1932; W. F. J. KNIGHT, *Aeneas and History*, in

moria che padre del popolo romano fu il gloriosissimo re Enea[10], e questa testimonianza è confermata da Tito Livio, illustre storico delle imprese dei Romani, nella prima parte del suo volume che inizia dalla presa di Troia[11]. Non sarei in grado di illustrare adeguatamente quanta sia stata la nobiltà di questo padre invittissimo e piissimo, considerando non solo la sua virtù personale, ma anche quella dei suoi antenati e delle sue spose, la cui nobiltà confluì in lui per diritto ereditario, tuttavia «cercherò di farlo per sommi capi»[12]. 7

Per quanto riguarda dunque la sua nobiltà personale ascoltiamo il nostro Poeta che, nel primo libro, introducendo Ilioneo, gli fa dire: 8

> Era nostro re Enea di cui nessuno fu più giusto,
> né più pio, né più valoroso in guerra e nelle armi[13].

Ascoltiamo ancora lo stesso poeta nel sesto libro dove, parlando della morte di Miseno (il quale in guerra era stato lo scudiero di Ettore e, dopo la morte di questi, era passato al servizio di Enea), afferma che tale Miseno «non si era messo al seguito di un eroe inferiore» [al precedente][14], paragonando così Enea ad Ettore, che Omero glorifica più 9

«Greace and Rome», 1937, pp. 70-7; L. SORRENTO, *Medievalia*, Brescia, 1943, pp. 434 segg.

11. LIVIO, *Ab urbe condita*, I, 1, 11. Dante cita spesso anche Livio sia nel *Monarchia*, II, che nel *Conv.*, II, 11; III, 11; IV, 5, nell'*Inf.*, I, 84 e nel *V. E.*, II, 6. Tali citazioni però sono sembrate sospette, data la loro genericità («in prima parte sui voluminis», ripetuto in *Conv.*, III, 9, 3) e imprecisione (mai la citazione è letterale come per altri autori). Alcuni critici hanno messo in dubbio che Dante avesse conoscenza diretta di Livio, che verrebbe invece citato di seconda mano: cfr. F. MOORE, *Studies in Dante*, first Series, Oxford, Clarendon Press, 1896; M. SCHERILLO, *Dante e Tito Livio*, in «Rendic. dell'Istit. Lomb.», s. II, XXX (1897), pp. 330 segg., che considera come fonti storiche dantesche Floro, Orosio e il commento di Servio. Altri (SORRENTO, *op. cit.*, pp. 445-6) hanno difeso la conoscenza diretta. I più ammettono una conoscenza monca, fatta di letture sporadiche e affrettate, sulla base magari di *excerpta*, onde le citazioni sono fatte a memoria, senza controllo del testo. Cfr. VINAY, p. 121; G. MARTELLOTTI, *Dante e i classici*, in «Cultura e Scuola», IV (1965), n. 13-4, p. 125; G. BILLANOVICH, in *Atti del Congr. Intern. di Studi Dant.*, Firenze, Sansoni, II, 1966, p. 372.

12. VIRGILIO, *Aen.*, I, 342: «Sed summa sequar fastigia rerum».

13. *Aen.*, I, 544-5.

14. *Aen.*, VI, 170.

ficat, ut refert Phylosophus in hiis que de moribus fugiendis [15]
10 *ad Nicomacum*. Quantum vero ad hereditariam, quelibet pars tripartiti orbis [16] tam avis quam coniugibus illum nobilitasse invenitur. Nam Asya propinquioribus avis, ut Assaraco et aliis qui Frigiam regnaverunt, Asye regionem; unde Poeta noster in tertio:

> Postquam res Asye Priamique evertere gentem
> inmeritam visum superis [17].

11 Europa vero avo antiquissimo, scilicet Dardano: Affrica quoque avia vetustissima, Electra scilicet, nata magni nominis regis Athlantis; ut de ambobus testimonium reddit Poeta noster in octavo, ubi Eneas ad Evandrum sic ait:

> Dardanus yliace primus pater urbis et auctor,
> Electra, ut Grai perhibent, Athlantide cretus,
> advehitur Teucros: Electram maximus Athlas
> edidit, ethereos humero qui sustinet orbes [18].

12 Quod autem Dardanus ab Europa originem duxerit, noster Vates in tertio cantat dicens:

> Est locus, Hesperiam Grai cognomine dicunt,
> terra antiqua, potens armis atque ubere glebe.
> Oenotri coluere viri; nunc fama minores
> Ytaliam dixisse ducis de nomine gentem:
> hee nobis proprie sedes, hinc Dardanus ortus [19].

13 Quod vero Athlas de Affrica fuerit, mons in illa suo nomine dictus est testis, quem esse in Affrica dicit Orosius in sua mundi descriptione sic: « Ultimus autem finis eius est mons

15. *Eth. Nicom.*, VII, 1, 1145a 20-4: « Quaemadmodum Homèrus de Hectori fecit dicentem Priamum quoniam valde erat bonus, neque videbatur viri mortalis puer existere, sed Dei » (*Il.*, XXIV, 258-9). La frase « in hiis quae de moribus... » sta ad indicare il libro VII che inizia proprio prospettando la trattazione dei « mores fugiendi ».

16. Cfr. Orosio, *Hist.*, I, 2: « Maiores nostri... tres partes (totius terrae) Asiam, Europam et Africam vocaverunt ».

17. *Aen.*, III, 1-2. Assaraco, come Ilo e Ganimede, era figlio di Troe, figlio di Erittonio, figlio di Dardano, figlio di Giove. Cfr. Omero, *Il.*, XX, 219; 231-2.

di tutti, come riferisce il Filosofo nell'*Etica a Nicomaco*, dove parla dei costumi da evitare [15]. Per quanto poi riguarda la nobiltà ereditaria, sappiamo che tutte e tre le parti del mondo [16] lo avevano reso nobile sia attraverso gli antenati che attraverso le sue mogli. L'Asia infatti lo rese nobile con gli antenati più prossimi, come Assaraco, e gli altri che regnarono in Frigia, regione dell'Asia, onde il nostro Poeta nel terzo libro dice: 10

> Dopo che agli dèi piacque distruggere i regni d'Asia e
> l'innocente progenie di Priamo [17].

L'Europa poi lo rese nobile con l'antichissimo avo Dardano ed anche l'Africa con l'antichissima ava Elettra, nata da Atlante, re di grande fama, come per ambedue rende testimonianza il nostro Poeta nell'ottavo libro, dove Enea così parla ad Evandro: 11

> Giunse primo fra i Teucri il padre Dardano, fondatore
> della città di Ilio, nato, come affermano i Greci,
> dall'atlantide Elettra, figlia del fortissimo
> Atlante, che sulle spalle sostiene la volta celeste [18].

Che poi Dardano fosse di origine europea lo canta il nostro Poeta nel terzo libro con queste parole: 12

> « C'è un luogo che i Greci chiamano Esperia,
> terra antica, forte nelle armi e dalle fertili zolle.
> L'abitano gli Enotri; ora è fama che i posteri
> Italia la chiamarono dal nome di un loro capo.
> Queste sono le nostre sedi, di qui trasse origine Dardano » [19].

Che inoltre Atlante venisse dall'Africa lo testimonia il monte che ivi prese nome da lui e che Orosio, nella sua descrizione del mondo, afferma trovarsi in Africa con queste parole: « L'estremo suo confine è il monte Atlante e le isole dette 13

18. *Aen.*, VIII, 134-7. Dardano è considerato da Virgilio figlio di Giove e di Elettra, figlia dell'africano Atlante; nato a Corito in Italia, dopo l'uccisione del fratello Iasio, fuggì coi Penati in Frigia, fondò Troia, e, dopo la distruzione, ricondusse i Penati in Italia. Gli antenati di Enea sono i figli di Dardano.

19. *Aen.*, III, 163 segg.

Athlas et insule quas Fortunatas vocant »[20]; « eius », idest Affrice, quia de ipsa loquebatur.

14 Similiter etiam coniugio nobilitatum fuisse reperio. Prima nanque coniunx Creusa, Priami regis filia, de Asya fuit, ut superius haberi potest per ea que dicta sunt[21]. Et quod fuerit coniunx testimonium perhibet noster Poeta in tertio, ubi Andromache de Ascanio filio Eneam genitorem interrogat sic:

> Quid puer Ascanius? superatne et vescitur aura,
> quem tibi iam Troya peperit fumante Creusa? [22]

15 Secunda Dido fuit, regina et mater Cartaginensium in Affrica; et quod fuerit coniunx, Idem noster vaticinatur in quarto; inquit enim de Didone:

> Nec iam furtivum Dido meditatur amorem:
> coniugium vocat; hoc pretexit nomine culpam [23].

16 Tertia Lavinia fuit, Albanorum Romanorumque mater, regis Latini filia pariter et heres, si verum est testimonium nostri Poete in ultimo, ubi Turnum victum introducit orantem suppliciter ad Eneam sic:

> Vicisti, et victum tendere palmas
> Ausonii videre: tua est Lavinia coniunx [24].

17 Que ultima uxor de Ytalia fuit, Europe regione nobilissima. Hiis itaque ad evidentiam subassumpte prenotatis, cui non satis persuasum est romani populi patrem, et per conse-

20. OROSIO, *Hist.*, I, 2. Orosio è la principale fonte storico-geografica di Dante, che dimostra di averne conoscenza diretta. Cfr. P. TOYNBEE, *Ricerche e note dantesche*, s. I, Bologna, Zanichelli, 1904, pp. 15-29; Id., *Dante's obligation to Orosius*, in « Romania », XXIV, pp. 95 segg.

21. Cfr. i versi citati in *Aen.*, III, 1-2.

22. *Aen.*, III, 339-40. Il secondo verso non è accolto nell'edizione critica virgiliana, ove il senso resta sospeso. Ma se è vero, come afferma il RICCI (179), che esso, pur avendo subito vari rimaneggiamenti nel ME, era effettivamente contenuto nel testo dell'*Eneide* conosciuto da Dante, questi non avvertì il contrasto del « Troya... fumante » col fatto che, mentre Troia bruciava, Ascanio seguiva il padre in fuga « non passibus aequis ». Il GIULIANI (369) vorrebbe pertanto leggere « Troya... florente », come è attestato anche nella tradizione manoscritta, e come deve aver letto Ficino che traduce: « quando e' fioriva Troia ». — Si noti che Tito Livio sembra ritenere Ascanio figlio di Enea e di Lavinia (*Ab urbe condita*, I, 1, 11) pur non ignorando la tradizione virgiliana.

Fortunate »[20]; dice « suo », cioè dell'Africa, poiché di essa egli stava parlando.

14 Similmente Enea, come mi risulta, fu reso nobile anche dai suoi matrimoni. Infatti la sua prima moglie fu Creusa, figlia del re Priamo, nativa dell'Asia, come si può desumere da quanto detto sopra[21]. E che ella fosse sua moglie lo attesta il nostro Poeta nel terzo libro, dove Andromaca chiede notizie del figlio Ascanio al padre Enea:

Che ne è del piccolo Ascanio? è ancora in vita e respira
aria pura, lui che Creusa ti generò quando Troia era in fiamme? [22]

15 Seconda moglie fu Didone, regina e madre dei Cartaginesi in Africa; che fosse sua moglie lo canta il nostro Poeta nel quarto libro, dicendo di Didone:

Non più lo considera un amore furtivo Didone;
maritaggio lo chiama e con tale nome la sua colpa coprir vuole [23].

16 La terza fu Lavinia, madre degli Albani e dei Romani, figlia e, ad un tempo, erede del re Latino, se è vera la testimonianza del nostro Poeta nell'ultimo libro, ove presenta il vinto Turno che rivolge supplichevole questa preghiera ad Enea:

Hai vinto e gli Ausoni hanno visto me vinto
tendere le palme: ora Lavinia è tua sposa [24].

17 Quest'ultima moglie era originaria d'Italia, la più nobile regione d'Europa. Dopo tutte le precedenti considerazioni fatte per dimostrare la premessa minore, chi non è ancora sufficientemente persuaso che il padre del popolo romano,

23. *Aen.*, IV, 171-2. Non si comprende perché il VINAY (124) chiami pedanteria il rilievo del GIULIANI (369), condiviso dal Meozzi e dal Nardi, che qui Dante, nella frenesia di accumulare prove, chiami stranamente « coniuge » Didone, e consideri matrimonio legittimo, come finge Didone stessa al fine di velare la propria colpa (« furtivum amorem »), una semplice relazione extra-matrimoniale di amanti. Della natura di tale rapporto era ben cosciente Enea stesso, il quale, scosso dai lacci della passione di Didone dal severo rabbuffo di Giove, che gli intima di riprendere il mare, decide la rottura proprio perché non ha mai acconsentito di sposare Didone: « Nec coniugis unquam praetendi taedes, aut haec in faedera veni » (*Aen.*, IV, 338-9).

24. *Aen.*, XII, 936-7.

quens ipsum populum, nobilissimum fuisse sub celo? Aut quem in illo duplici[25] concursu sanguinis a qualibet mundi parte in unum virum predestinatio divina latebit?

IV

1 Illud quoque quod ad sui perfectionem miraculorum suffragio iuvatur, est a Deo volitum; et per consequens de iure fit[1]. Et quod ista sit vera patet quia, sicut dicit Thomas in tertio suo *contra Gentiles*[2], miraculum est quod preter 2 ordinem in rebus comuniter institutum divinitus fit. Unde ipsė probat soli Deo competere miracula operari[3]: quod autoritate Moysi roboratur ubi, cum ventum est ad sciniphes, magi Pharaonis naturalibus principiis artificiose utentes et 3 ibi deficientes dixerunt: «Digitus Dei est hic»[4]. Si ergo miraculum est inmediata operatio Primi absque cooperatione secundorum agentium — ut ipse Thomas in preallegato libro[5] probat sufficienter — cum in favorem alicuius portenditur, nefas est dicere illud, cui sic favetur, non esse a 4 Deo tanquam beneplacitum sibi provisum[6]. Qua re suum contradictorium concedere sanctum est: romanum Imperium[7] ad sui perfectionem miraculorum suffragio est adiu-

25. Il Rostagno ha preteso correggere il *duplici* dei manoscritti (che si riferisce giustamente alle due fonti della nobiltà estrinseca o di sangue di Enea: gli avi e le mogli) con *triplici*, pensando falsamente che Dante si riferisse ai tre continenti che hanno contribuito alla nobilità di Enea. La sostituzione è stata accolta dal VINAY (124), non ostante già il VIANELLO (*Il testo critico*, p. 106) e il TOYNBEE (48-9) avessero messo in rilievo la sua legittimità, sottolineata ora dal RICCI (181).

1. In base a quanto affermato sopra II, 2, 4-6.

2. *S. contra Gent.*, III, 101: «Haec autem quae praeter ordinem in rebus statutum quandoque divinitus fiunt, miracula dici solent».

3. S. TOMMASO, *S. contra Gent.*, III, 102: «Solius Dei est miracula facere; ipse enim est superior ordine sub quo universa continentur, sicut a cuius providentia totus hic ordo fluit».

4. *Ex.*, 8, 16-19.

5. S. TOMMASO, *S. contra Gent.*, III, 99: «(Deus) minores effectus qui fiunt per causas inferiores potest facere immediate absque secundis causis», perché Dio è agente perfettissimo che agisce «per voluntatem» e non «per necessitatem», e quindi «statim, sine medio (cioè *absque cooperationem secundorum agentium*) potest producere quemcumque effectum».

6. Non mi sembra convincente l'argomentazione del RICCI (182) che vorrebbe costruire così la frase: «... nefas est dicere illud non esse a Deo,

e quindi il popolo romano stesso, sia stato il più nobile esistente sotto il cielo? O chi non scorgerà una divina predestinazione in quel duplice[25] confluire del sangue, da ogni parte del mondo, in un sol uomo?

IV

Ciò che si realizza mediante il concorso dei miracoli è voluto da Dio e di conseguenza avviene di diritto[1]. E che questa proposizione sia vera è chiaro, perché il miracolo è un evento compiuto da Dio fuori dall'ordine naturale comunemente stabilito, come dice Tommaso nel terzo libro della sua *Somma contro i Gentili*[2]. Quindi egli dimostra che solo a Dio compete operare miracoli[3], il che è confermato dall'autorità di Mosè là dove, di fronte alla piaga delle cavallette, i maghi del Faraone, dopo aver applicato i rimedi naturali secondo le loro arti ed aver fallito, esclamarono: qui c'è il dito di Dio[4]. Se dunque il miracolo è un intervento immediato del primo Agente, senza la cooperazione degli agenti secondi — come lo stesso Tommaso dimostra a sufficienza nel libro su citato[5] –, quando esso interviene a favore di qualcosa, è empio affermare che tale cosa, così favorita dal miracolo, non sia stata provvidenzialmente voluta da Dio in quanto a lui gradita[6]. Perciò è sacrosanto affermare il contrario di tale empietà, e cioè che l'Impero Romano[7], nel suo processo di realizzazione,

1

2

3

4

tanquam beneplacitum provisum sibi cui sic favetur » (« è un'empietà sostenere che non sia voluto dalla Provvidenza di Dio per colui che così n'è favorito »), dove *sibi* non si riferirebbe a *Deo* in connessione con *beneplacitum*, ma, valendo come *ei*, si riferirebbe a *cui*. Pur essendovi in Dante molti esempi di scambio tra *sibi* e *ei*, qui è difficile sostenere grammaticalmente quella costruzione perché il pronome relativo *cui* (che fa parte di un inciso) suppone un soggetto precedente e non può rapportarsi a *sibi* molto posteriore. Inoltre *beneplacitum* non necessariamente è sostantivo, ma può stare benissimo come participio passato, nella *Vulgata* « beneplacere (alicui) » significa essere caro o gradito. Quindi, variando ancora la costruzione del VINAY (126), ho letto: « nefas est dicere illud cui sic favetur non esse a Deo provisum tanquam beneplacitum sibi », facendo collegare *cui* con *illud* e *sibi* con *Deo*.

7. Cfr. *Conv.*, IV, 5, 20 ove Dante afferma che « spezial nascimento e spezial processo da Dio pensato e ordinato fosse quello de la santa cittade »; questo processo verso l'Impero lo spiega però con le virtù naturali eroiche

tum; ergo a Deo volitum; et per consequens de iure fuit
5 et est. Quod autem pro romano Imperio perficiendo miracula Deus portenderit, illustrium autorum testimoniis comprobatur. Nam sub Numa Pompilio, secundo Romanorum rege, ritu Gentilium sacrificante, ancile de celo in urbem Deo electam [8] delapsum fuisse Livius in prima parte testatur.
6 Cuius miraculi Lucanus in nono *Farsalie* meminit incredibilem vim haustri, quam Lybia patitur, ibi describens; ait enim:

Sic illa profecto
sacrifico cecidere Nume, que lecta iuventus
patritia cervice movet; spoliaverat hauster,
aut boreas populos ancilia nostra ferentes [9].

7 Cumque Galli, reliqua urbe iam capta, noctis tenebris confisi Capitolium furtim subirent, quod solum restabat ad ultimum interitum romani nominis, anserem ibi non ante visum cecinisse Gallos adesse atque custodes ad defensandum Capitolium [10] excitasse Livius et multi scriptores illustres con-
8 corditer contestantur. Cuius rei memor fuit Poeta noster cum clipeum Enee describeret in octavo; canit enim sic:

In summo custos Tarpeie Manlius arcis
stabat pro templo, et Capitolia celsa tenebat,

date da Dio ai Romani, senza accennare all'intervento dei *miracula*: «Da Bruto primo consolo infino a Cesare primo prencipe sommo, noi troveremo lei (Roma) essaltata non con umani cittadini ma con divini, ne li quali non amore umano ma divino era inspirato in amare lei» (IV, 5, 12). Solo nel *Monarchia* è fatto intervenire il miracolo (quattro) in senso specifico, attestato dal rimando al *Contra Gentes*. Questo vide bene il Vernani che, scandalizzato, accusa Dante di considerare opere divine i miracoli dei pagani, che invece sono opere diaboliche. Per il NARDI, *Dal «Convivio» alla «Commedia»*, p. 104, Dante avrebbe trasferito, nell'interpretazione dell'*Eneide*, il metodo che molti teologi medievali usavano nell'interpretare le Sacre Scritture.

8. LIVIO, *Ab urbe condita*, I, 20, 4 e anche V, 54, 7. Veramente Livio afferma solo che Numa procurò ai Salii «caelestia arma quae ancilia appellantur», ma quel *caelestia*, nel sentimento enfatizzante di Dante, assume

fu sostenuto dal favore dei miracoli; dunque esso fu voluto da Dio e di conseguenza fu ed è di diritto. Che poi Dio sia intervenuto con miracoli per realizzare l'Impero Romano è dimostrato dalla testimonianza di illustri scrittori. Livio, nella prima parte della sua opera, ci attesta che sotto Numa Pompilio, secondo re dei Romani, mentre questi faceva un sacrificio secondo il rito pagano, un ancile cadde dal cielo nella città eletta dal Dio [8]. Di tal miracolo fa menzione Lucano nel nono libro della *Farsaglia* (ove descrive l'incredibile violenza dell'Austro, cui è esposta la Libia) con queste parole: 5 6

Così certamente
caddero innanzi a Numa, mentre offriva sacrifici,
quegli ancili che l'eletta gioventù patrizia or agita sul capo;
Austro e Borea strappati li avevano a popoli che li portavano [9].

E ancora Livio e molti illustri scrittori concordemente attestano che, quando i Galli, dopo aver occupato il resto della città, stavano avvicinandosi furtivamente, col favore delle tenebre, al Campidoglio, ultimo baluardo prima della totale rovina del nome stesso di Roma, un'oca, mai vista prima in quei luoghi, segnalò con le sue grida la presenza dei Galli, svegliando le guardie perché difendessero il Campidoglio [10]. Dell'avvenimento si ricordò il nostro Poeta nell'ottavo libro quando descrive lo scudo di Enea; egli infatti canta così: 7 8

In cima alla rupe Tarpea stava Manlio di guardia
davanti al tempio, occupando l'alto Campidoglio.

il senso forte del miracolo, quale gli sembrava già risultare dai poeti come VIRGILIO, *Aen.*, VIII, 664 (« lapsa ancilia *caelo* ») e OVIDIO, *Fasti*, III, 259-98.

9. *Phars.*, IX, 477-80.

10. LIVIO, *Ab urbe condita*, V, 47, 4-6. Lo storico parla di « anseres », animali sacri a Giunone, mentre l'« anserem » di Dante può derivargli dalla più precisa conoscenza del testo virgiliano che subito cita. I « multi scriptores » sono FLORO, *Epit.*, I, 7; AURELIO VITTORE, *De viris ill.*, 24; OROSIO, *Hist.*, II, 19; AGOSTINO, *De civit. Dei*, II, 22. Il vescovo d'Ippona ne fa un motivo polemico contro la superstizione romana del culto delle oche che hanno vigilato, mentre gli dèi dormivano. L'episodio dell'oca è riportato anche in *Conv.*, IV, 15, 18: « La voce d'un'oca fè ciò (l'assalto al Campidoglio) sentire ».

Romuleoque recens horrebat regia culmo.
Atque hic auratis volitans argenteus anser
porticibus Gallos in limine adesse canebat [11].

9 At cum romana nobilitas, premente Annibale, sic caderet ut ad finalem romane rei deletionem non restaret nisi Penorum insultus ad urbem, subita et intolerabili grandine perturbante victores victoriam sequi non potuisse Livius in 10 *Bello punico* inter alia gesta conscribit [12]. Nonne transitus Clelie mirabilis fuit, cum mulier cumque captiva, in obsidione Porsenne, abruptis vinculis, miro Dei auxilio adiuta, transnavit Tyberim, sicut omnes fere scribe romane rei ad 11 gloriam ipsius commemorant? [13] Sic Illum prorsus operari decebat qui cuncta sub ordinis pulcritudine ab ecterno providit, ut qui visibilis erat miracula pro invisibilibus ostensurus, idem invisibilis pro visibilibus illa ostenderet [14].

V

1 Quicunque preterea bonum rei publice intendit, finem iuris intendit. Quodque ita sequatur sic ostenditur: ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat sotietatem, et corrupta corrumpit [1]

11. *Aen.*, VIII, 652-6.

12. Livio, *Ab urbe condita*, XXVI, 11, 1-8: « Imber ingens grandine mixtus ita utramque aciem turbavit ut vix armis retentis in castra sese receperint », ed infatti Annibale dovette ritirarsi al di là dell'Aniene, nei suoi accampamenti lontani oltre sei miglia (cfr. Orosio, *Hist.*, IV, 17). — « In bello punico » non può riferirsi ad un'opera di tale titolo, anche se il Vinay (129) ha scoperto che Tolomeo da Lucca (*De reg. princ.*, III, 6) cita « Livius, *De bello punico* ».

13. Cfr. Livio, *Ab urbe condita*, II, 13, 6-11. La fanciulla Clelia era ostaggio, con altre compagne, del re Porsenna che aveva gli accampamenti non lontano dal Tevere; ingannati i custodi, guidò la traversata del fiume « inter tela hostium », riuscendo a restituire ai parenti le ragazze romane; fu poi restituita dai Romani come pegno del trattato di pace, su richiesta del re Porsenna che la protesse e onorò per il suo valore. Ne parla anche Orosio, *Hist.*, II, 5: « Virgo Clelia, admirabili trasmeati fluminis audacia», dal quale già il Witte faceva dipendere Dante. Cfr. P. Toynbee, *Dante Studies*, p. 107.

14. La frase è parsa ad alcuni commentatori un po' contorta (Vinay, 130), e addirittura inestricabile e deviante (Giuliani, 371). Il Witte ha proposto una lezione diversa che sostituisce « pro visibilibus illa ostendere » con « pro visibilitate illa se ostenderet », ma è inaccettabile. Il senso è chiaro: Dio visibile (in Cristo) operò miracoli per il fine soprannaturale della salvezza eterna (*pro invisibilibus*), Dio invisibile (prima dell'incarnazione)

La reggia era ancora irta di romulee canne;
e quivi un'argentea oca, per gli aurati portici svolazzando,
annunziava con grida che i Galli eran già sulla soglia [11].

Quando inoltre la nobiltà romana, incalzata da Annibale, era in piena rotta, tanto che sarebbe bastato l'assalto finale dei Cartaginesi alla città per provocare la completa rovina della potenza di Roma, i vincitori non poterono conseguire la vittoria finale per lo scompiglio prodotto da un'improvvisa e intollerabile grandine, come racconta Livio, assieme ad altri eventi delle guerre puniche [12]. E non fu forse miracolosa la traversata del Tevere compiuta da Clelia la quale, durante l'assedio di Porsenna, pur essendo donna e per giunta prigioniera, spezzate le catene, attraversò a nuoto il fiume, miracolosamente aiutata da Dio, come a sua gloria ricordano quasi tutti gli scrittori di storia romana? [13] Questi interventi si addicevano perfettamente a Colui che dall'eternità dispose tutte le cose in un bell'ordine armonico: Colui infatti che, rendendosi visibile, avrebbe operato miracoli per il regno invisibile, mentre era invisibile, ne operò per il regno visibile [14].

9

10

11

V

Inoltre: chi si propone il bene pubblico, si propone il fine del diritto. Che tale implicazione sia consequenziale si mostra in questo modo: il diritto è un rapporto proporzionale, sia reale che personale, dell'uomo con l'altro uomo, e tale rapporto, finché vien conservato, conserva la società umana, quando invece viene violato, la porta alla rovina [1].

1

ne operò per il fine terreno della pace universale con l'Impero romano (*pro visibilibus*).

1. Questa celebre definizione, esclusivamente dantesca nella formulazione, si ispira al concetto aristotelico del δίκαιον (*iustum*) che consiste nella corrispondenza o contraccambio (ἀντιπεπονθός) secondo una certa proporzione (κατ' ἀναλογίαν). Cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, V, 6, 1131a-b; 8, 1133a; *Magna Moralia*, I, 34, 1194a. Tale proporzione può essere quella γεομετρικὴ ἀναλογία che costituisce la giustizia distributiva, che si applica nella ripartizione degli onori e dei beni in modo che ognuno ne riceva una porzione adeguata al merito, o quella ἀριθμητικὴ ἀναλογία che costituisce la giustizia commutativa o pareggiatrice, che regola i rapporti di scambio di

— nam illa *Digestorum* descriptio non dicit quod quid est
2 iuris, sed describit illud per notitiam utendi illo [2] —; si ergo definitio ista bene « quid est » et « quare » comprehendit, et cuiuslibet sotietatis finis est comune sotiorum bonum, necesse est finem cuiusque iuris bonum comune esse; et inpossibile est ius esse, bonum comune non intendens [3]. Propter quod bene Tullius in *Prima rethorica*: semper — inquit — ad utilitatem rei publice leges interpretande sunt [4].
3 Quod si ad utilitatem eorum qui sunt sub lege leges directe non sunt, leges nomine solo sunt, re autem leges esse non possunt: leges enim oportet homines devincire ad invicem propter comunem utilitatem [5]. Propter quod bene Seneca de lege cum in libro *De quatuor virtutibus*, « legem

cose o azioni nel loro oggettivo valore, secondo una misura di parità o uguaglianza oggettiva, prescindendo dalle persone. Commentando l'*Ethica*, S. Tommaso (n. 935) dice: « Oportet ad rationem iustitiae quod sit eadem aequalitas personarum quibus fit iustitia et rerum quibus fit... sic igitur patet quod medium distributivae accipitur secundum proportionalitatem quamdam »; *In Pol.*, III, 5: « Iustum enim equale videtur esse, vel consistere in quadam equalitate secundum proportionem quae non solum attenditur ex parte rerum quae distribui debent, sed ex parte suppositorum (= persone) quibus debet fieri distributio... secundum aliquam dignitatem (eorum) » (cfr. anche *S. Theol.*, I, 21, 1; I-II, 60, 3; II-II, 57, 1-2; 58, 11; 60, 5; 61, 1-2). Lo stesso concetto si trova in ALBERTO MAGNO, *Eth.*, V, tr. 2, c. 5, 9, 11 (ed. Borgnet, VII, 345 segg.). Egidio Romano si richiama proprio ai *Magna Moralia*: « Bene ergo dictum est, quod dicitur *I Magnorum Moralium*, cap. *de iustitia*, quod iustum est quoddam proportionabile et continet urbanitates » (*De reg. princ.*, I, 2, 11). Il concetto è molto diffuso nella letteratura giuridica del ME, dalla quale forse potrebbe anche dipendere Dante. Cfr. FITTING, *Juristische Schriften des fr. Mittelalters*, Halle, 1876, p. 146. Per la definizione dantesca e la preparazione giuridica di Dante cfr. CHIAUDANO, *Dante e il diritto romano*, in « Giorn. Dant. » XX (1912), pp. 29 segg.; SOLMI, *Il pens. pol. di Dante*, pp. 234-5; ERCOLE, *Il pens. pol. di Dante*, vol. II, pp. 113 segg.; DYROFF, *Dante als Rechtphilosoph*, in « Arch. f. Recht u. Wissenschaftphil. », XIV (1920-21), pp. 251 segg.; ALLAN GILBERT, *Dant's Conception of Justice*, Durham, North Carolina, 1925, pp. 22-3.

2. Cfr. *Dig.*, I, t. 1, 1 e 10 (vedi anche *Inst.*, I, t. 1, 4): « Ut eleganter Celsus definit: ius est ars boni et aequi »; « Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi ». Per Dante queste definizioni non colgono l'essenza o natura intrinseca del diritto (la *ratio iuris*), come invece pensa S. Tommaso (*S. Theol.*, II-II, 58, 1: « Praedicta definitio est completa definitio iuris »), e questo perché egli le interpreta in senso restrittivo, cioè nel senso di un semplice rinvio al diritto positivo, alle prescrizioni analitiche delle leggi e alla determinatezza delle applicazioni tecniche della giurisprudenza romana a tutte le specie di attività e relazioni umane (in tal senso si orienta anche l'interpretazione del NEF, *Gleichheit u. Gerechtigkeit*, Zürich, 1941, pp. 81 segg., il quale però non tiene presente che anche

— La descrizione datane dal *Digesto* non definisce propriamente l'essenza del diritto, ma si limita a descriverlo sulla base dell'uso che se ne fa [2] —. Se quindi la definizione data coglie bene l'essenza e il motivo del diritto, e se, d'altra parte, il fine di ogni società è il bene comune degli associati, bisogna ammettere necessariamente che il fine di ogni diritto è il bene comune, e che è impossibile ci sia un diritto che non miri al bene comune [3]. Perciò giustamente Tullio, nella *Prima Retorica*, dice che «le leggi vanno sempre interpretate in vista dell'utilità della repubblica» [4]. Che se le leggi non sono rivolte all'utilità di coloro che vi sono soggetti, sono leggi solo di nome, ma non possono esserlo di fatto, poiché la funzione delle leggi è quella di vincolare gli uomini tra loro per l'utilità comune [5]. Per questo Seneca dà una giusta definizione della legge quando, nel libro *Delle*

per Ulpiano «(ius) est a iustitia appellatum» e la glossa accursiana aggiunge: «Est autem ius a iustitia sicut a matre»). Dante invece ha in mente il contenuto ideale e assoluto della giustizia (*iusta proportio*), che permette di valutare i vari casi e gradi dell'esperienza giuridica, dell'aristotelico *iustum legale* che i giuristi chiamano *ius positivum*, secondo quanto afferma S. Tommaso, *In Eth. Nicom.*, V, lez. 12, il quale aggiunge che quest'ultimo è chiamato da Aristotele «politicum iustum vel civile *ex usu* quo cives utuntur» (cfr. il dantesco «per notitiam utendi»).

3. Per Dante nello stesso concetto di diritto come giustizia entra la nota specifica costitutiva della politicità, che non significa giustizia concepita in funzione dello Stato (statualismo), ma in funzione del bene comune, in cui il diritto trova la sua giustificazione e la sua ragion d'essere, per cui non esiste un diritto per se stesso, ma questo sorge solo come ordinamento che tende a rendere possibile ed effettiva per tutti la vita buona nella società perfetta dello Stato. Già per Aristotele il diritto, nel pieno senso della parola, è il diritto politico: ἁπλῶς δίκαιον πολιτικὸν δίκαιον (*Eth. Nicom.*, V, 11, 1134b), cioè «iustum simpliciter est iustum politicum» come, nel commento, traduce S. Tommaso, tanto che ogni altro giusto è «iustum secundum quid», cioè in quanto «habet similitudinem aliquam politici iusti». E nella *S. Theol.*, I-II, 90, 7 ripete: «(Ius) proprie respicit ordinem ad felicitatem communem»; II-II, 58, 5: «Iustitia ordinat hominem ad bonum commune». Cfr. S. Michel, *La notion thomiste du bien commun*, Nancy, 1931; P. Lachance, *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, Montréal, 1933; F. Olgiati, *Indagini e discussioni intorno al concetto di giuridicità*, Milano, 1944.

4. Cicerone, *De inv.*, I, 68.

5. Con la mediazione di Cicerone, Dante passa dal concetto della giustizia in generale a quello della legge come sua espressione e quindi necessariamente orientata al bene comune. Cfr. S. Tommaso, *S. Theol.*, I-II, 90, 2: «Cum lex sit regula humanorum actuum, quorum ultimus finis est beatitudo et quidem communis, necesse est eam semper ad bonum commune ordinari».

4 vinculum» dicat «humane sotietatis»[6]. Patet igitur quod quicunque bonum rei publice intendit finem iuris intendit. Si ergo Romani bonum rei publice intenderunt, verum erit 5 dicere finem iuris intendisse. Quod autem romanus populus bonum prefatum intenderit subiciendo sibi orbem terrarum, gesta sua declarant, in quibus, omni cupiditate summota que rei publice semper adversa est, et universali pace cum libertate dilecta, populus ille sanctus pius et gloriosus propria commoda neglexisse videtur, ut publica pro salute humani generis procuraret[7]. Unde recte illud scriptum est: «Romanum imperium de Fonte nascitur pietatis»[8].

6. L'autore del libro intitolato anche *Formula vitae honestae* non è Seneca, ma Martino, vescovo di Dumio e poi arcivescovo di Braga nella Galizia portoghese (al cui re l'opera è dedicata), morto nel 580, compilatore di vari scritti morali (*De ira, De superbia, Exortatio humilitatis*) che si ispirano a Seneca. Cfr. MANITIUS, *Geschichte d. latein. Lit.*, I, p. 110; S. DE BENEDETTI, *Dante e Seneca filosofo*, in «Studi dant.», VI (1923), pp. 5 segg. L'opera era nota al Boccaccio, al Petrarca, a Isidoro di Siviglia; è citata anche in *Conv.*, III, 8, 12, ma senza attribuzione (v. BUSNELLI, comment., I, p. 353). Si trova nel Migne (PL, 72, 27); esiste l'edizione critica di Claude W. Barlow: MARTINI EPISCOPI, *Opera Omnia*, New Haven, Yale University Press, 1950, dove a p. 245 si trova la frase: «Et quid est iustitia, nisi nostra institutio, sed divina lex et vinculum societatis humanae?».

7. Cfr. *Conv.*, IV, 5. L'enfatica qualificazione dantesca del popolo romano come santo, pio, glorioso, pacifico, amante della libertà, altruista deriva certo dall'ammirazione personale, basata su *Aen.*, VI, 756-853, e dalla convinzione della sua predestinazione divina. Essa però trova riscontri anche nella pubblicistica medievale di parte ecclesiastica. A. TRIONFO, *Summa de pot. eccl.*, q. 35, a. 2 chiama i romani «patriae zelatores», «reipublicae amatores», «legis et iustitiae observatores». Ma è soprattutto TOLOMEO DA LUCCA, *De reg. princ.*, II, 4-5 che presenta il popolo romano come degno e meritevole del dominio per l'amor patrio, per la sollecitudine del bene comune, che l'assimila a Dio, governatore di tutte le cose, per lo *zelus iustitiae*, per il distacco dall'avarizia e dal turpe lucro, tanto che gli altri popoli gli si sottomettevano spontaneamente: «Deus illis inspiravit ad bene regendum unde et digne meruerunt imperium... diversis causis et rationibus... quarum una sumitur ex amore patriae, alia vero ex zelo iustitiae, tertia autem ex zelo civilis benevolentiae». E nella *Determinatio compendiosa*, XXI, ed Krammer, pp. 42-3 dice: «Res publica divina providentia ex parva facta est magna, quia... in ipsis fuit domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber neque delicto neque libidini obnoxius». Per questo tema delle virtù eroiche dei romani e il motivo della provvidenza divina Tolomeo dipende da S. AGOSTINO, *De civ. Dei*, V, 18, e Dante dipende da ambedue, sottolineando però l'idea dell'assunzione di diritto dell'impero. Per queste connessioni cfr. S. VENTO, *La filos. polit. di Dante*, Torino, 1921, pp. 194-8; T. SILVERSTEIN, *On the genesis of De Monarchia*, II 5, in «Speculum», luglio 1938, pp. 328-34. Argomenti simili a favore del dominio romano si trovano in ENGHELBERTO DI ADMONT, *De ortu*, 5 segg. e sono riassunti in RODOLFO COLONNA, *De trans. imperii*,

quattro virtù, la chiama «il vincolo della società umana»[6]. È dunque dimostrato che chiunque si prefigga il bene pubblico si propone il fine del diritto. Se pertanto i Romani mirarono a realizzare il bene pubblico, si potrà dire con verità che essi si proponevano il fine del diritto. Ora, che il popolo romano, nel sottomettere il mondo, intendesse realizzare il bene pubblico, lo dimostrano chiaramente le sue imprese nelle quali, bandendo ogni cupidigia, che è sempre nemica della repubblica, e dimostrando di amare la pace universale e la libertà, quel santo, pio e glorioso popolo sembra aver trascurato il proprio interesse, al fine di procurare quello pubblico per la salvezza del genere umano[7]. Onde giustamente fu scritta la frase: «L'Impero Romano nasce dalla fonte della pietà»[8].

4

5

I (Goldast, II, 89): «Romani... armorum exercitio, disciplina castrorum, usu militiae, quiete libertatis, iustitiae cultu, reverentia legum, finitimarum gentium amicitia, maturitate consiliorum, gravitate verborum et operum obtinuerunt ut universum orbem suae subiicerent ditioni».

8. Cfr. *Ep.* V, 7-8: «(Enrico VII) ignoscet omnibus misericordiam implorantibus, cum sit Caesar, et maiestas eius de Fonte defluat pietatis». Non si conosce con esattezza d'onde l'Alighieri abbia tratto la frase che sintetizza le sue valutazioni sullo spirito dei Romani. P. TOYNBEE, *Dante Studies and Researches*, London, 1902, pp. 297-8 l'aveva collegata all'epiteto «pius Aeneas» di Virgilio (e quindi la *fons pietatis* sarebbe Enea, «dell'alma Roma e di suo impero / nell'Empireo ciel per padre eletto» [*Inf.*, II, 20-1]); ma quando curò l'edizione delle *Dantis Alagherii Epistolae*, Oxford, 1920, una nota del commento (pp. 49-51 n. 10) di F. E. Brightmann riportava già un passo degli *Actus beati Silvestri* (IV-V sec.), ricavato dal manoscritto della Bodleiana *Canon. Misc.*, 230, fol. 32v, in cui si narra il leggendario aneddoto dell'imperatore Costantino il quale, credendo di poter guarire dalla lebbra con un bagno nel sangue caldo dei bambini, suggerito dai pontefici pagani, ne ordinò l'uccisione di 3000, ma poi, impietositosi dalla disperata implorazione delle madri, vi rinunciò e, «prorumpens in lacrimis... dixit: Romani imperii dignitas de fonte nascitur pietatis... Vincat nos pietas in isto congressu. Vere enim omnium adversantium poterimus esse victores, si a sola pietate vincamur... Dixit: iussit romana pietas filios suis matribus reddi». Questo racconto è quasi certamente la fonte di Dante che conosceva la leggenda (cfr. *Inf.*, XXVII, 94-5; *Mon.*, III, 10, 1 e nota). Esso è alla base della *Leggenda Aurea* «De Sancto Silvestro» di Jacopo da Varagine, che al cap. III recita: «La dignitade de lo Imperio di Roma nasce da la Fontana de la pietade, per la qual cosa ella ha fatto questa legge che chiunque uccide verun fanciullo in battaglia fosse sottoposto alla sentenza del capo». Jacopo la fa risalire ad una leggenda di Eusebio da Cesarea (ed. Th. Grässe, Breslau, 1890, p. 71). Joseph Balogh nel 1928 pubblicò nel «Deutsches Dante-Jahrbuch», X, pp. 202-5 una nota che portava un nuovo documento tratto dalla vita di Luigi VII scritta da Sugero (nato nel 1081), ove si narra che il re rinunciò a punire l'insurrezione della città di Poitiers con la deportazione di numerosi fanciulli perché, nella sua grande

6 Sed quia de intentione omnium ex electione agentium nichil manifestum est extra intendentem nisi per signa exteriora, et sermones inquirendi sunt secundum subiectam materiam — ut iam dictum est [9] — satis in hoc loco habebimus, si de intentione populi romani signa indubitabilia tam in collegiis quam in singularibus personis ostendantur.
7 De collegiis quidem, quibus homines ad rem publicam quodammodo religati esse videntur, sufficit illa sola Ciceronis autoritas in secundis *Offitiis*: «Quandiu» inquit «imperium rei publice beneficiis tenebatur, non iniuriis, bella aut pro sotiis aut de imperio gerebantur, exitus erant bellorum aut mites aut necessarii; regum, populorum et nationum portus erat et refugium senatus; nostri autem et magistratus imperatoresque in ea re maxime laudem capere studuerunt, si provincias, si sotios equitate et fide defendissent. Itaque illud "patrocinium" orbis terrarum potius quam "imperium" poterat nominari». Hec Cicero [10].

8 De personis autem singularibus compendiose progrediar. Nunquid non bonum comune intendisse dicendi sunt qui sudore, qui paupertate, qui exilio, qui filiorum orbatione, qui amissione membrorum, qui denique animarum obla-
9 tione bonum publicum exaugere conati sunt? Nonne Cincinnatus ille sanctum nobis reliquit exemplum libere deponendi dignitatem in termino cum, assumptus ab aratro, dictator factus est, ut Livius refert, et post victoriam, post triumphum, sceptro imperatorio restituto consulibus, suda-

nobiltà d'animo, era convinto «quod imperialis maiestatis potentia de fonte nascitur pietatis», e riteneva la «crudelitas regiae maiestatis offensa» (cfr. *Vie de Louis le Gros* par Suger, ed. A. Molinier, Paris, 1887, p. 153). Infine T. Silverstein, *op. cit.*, pp. 331-2 ricorda che già per il *Digesto* di Giustiniano, XLVIII, 9, 5: «Potestas in pietate debet, non atrocitate consistere», e che *pietas* era il titolo dato agli imperatori (Onorio, Arcadio) e ai principi, e cita il caso dei baroni inglesi che nel 1266 in una petizione si appellano alla *pietas* di Enrico III. F. Torraca, in *Nuova Antologia*, dic. 1920, p. 206, n. 1, cita il privilegio di Federico I ai ravennati del 26 giugno 1162 riportante la frase dantesca, segno che era in uso nel linguaggio ufficiale della cancelleria imperiale, ove però il *Fons* è Dio, mentre in Dante significa motivo ispiratore, per cui il Vinay vorrebbe eliminare la maiuscola. Credo giusto farlo, anche per sbarrare la mistica interpretazione di *Fons*

Ma siccome l'intenzione di tutti i soggetti liberi non può apparire al di fuori se non attraverso dei segni esterni, e poiché gli argomenti vanno trattati con metodo adeguato al loro contenuto — come già è stato detto[9] —, per dimostrare l'intenzione del popolo romano [di perseguire il bene pubblico] ci basterà indicare dei segni indubitabili, sia nell'attività degli organi collegiali che delle singole persone. Infatti, quanto agli organi collegiali, attraverso cui le persone sembrano legate in qualche modo alla repubblica, basta la sola testimonianza autorevole di Cicerone nel secondo libro *Dei doveri*: « Finché il governo della repubblica era esercitato praticando benefici e non offese, finché le guerre si facevano per difendere gli alleati e per mantenere l'impero, e le loro conseguenze erano lievi o derivanti da necessità, il senato era porto e rifugio dei re, dei popoli e delle nazioni, mentre i nostri magistrati e i nostri comandanti ambivano soprattutto ricevere l'elogio di aver difeso le province e gli alleati con equità e lealtà. Un tale governo perciò si poteva chiamare un "patrocinio" del mondo piuttosto che un dominio ». Queste le parole di Cicerone[10]. 6 7

Quanto poi alle singole persone, procederò per cenni sintetici. Non bisogna forse dire che cercarono il bene comune coloro che col sudore, con la povertà, con l'esilio, con la perdita dei figli, con la mutilazione delle membra, e infine con l'offerta della vita stessa, si sforzarono di accrescere il pubblico bene? Il celebre Cincinnato non ci lasciò forse un santo esempio di come deporre spontaneamente la carica alla sua scadenza, quando, strappato all'aratro e fatto dittatore, come narra Livio, dopo la vittoria e il trionfo, restituì ai consoli lo scettro del comando e tornò spontanea- 8 9

come il « grembo di Maria » onde venne il Salvatore (LUIGI PIETROBONO, in « Giornale Dant. », XXIV [1921], p. 14). Il significato invece di *pietas* non è dubbio e va inteso nel senso romano antico di *humanitas*, clemenza, che si rivela nel « parcere subiectis (*Aen.*, VI, 855), oppure nel senso cristiano di misericordia quale effetto dell'amore, o anche nel senso della « benevolentia civilis » di cui parla Tolomeo da Lucca, non certo nel senso di devozione (Frömmigkeit), come traduce Sauter.

9. Cfr. II, 2, 7.

10. CICERONE, *De off.*, II, 8, 26-7.

10 turus post boves ad stivam libere reversus est?[11] Quippe in eius laudem Cicero, contra Epycurum in hiis que *De fine bonorum* disceptans huius beneficii memor fuit: «Itaque» inquit «et maiores nostri ab aratro duxerunt Cincinnatum 11 illum, ut dictator esset»[12]. Nonne Fabritius altum nobis dedit exemplum avaritie resistendi cum, pauper existens, pro fide qua rei publice tenebatur auri grande pondus oblatum derisit, ac derisum, verba sibi convenientia fundens[13], despexit et refutavit? Huius etiam memoriam confirmavit Poeta noster in sexto cum caneret:

parvoque potentem
Fabritium[14].

12 Nunquid non preferendi leges propriis commodis memorabile nobis exemplar Camillus fuit qui, secundum Livium, dampnatus exilio, postquam patriam liberavit obsessam, spolia etiam romana Rome restituit, universo populo reclamante, ab urbe sancta discessit, nec ante reversus est quam sibi

11. Livio, *Ab urbe condita*, III, 29, 7. Livio non parla del ritorno all'aratro, ma dice solo che «Quintius sexto decimo die dictatura in sex menses accepta se abdicavit». Il Bertalot e il Moore pensano che Dante si sia ispirato in gran parte a Orosio, *Hist.*, II, 12, 8. Il Busnelli, commentando *Conv.*, IV, 5, 15 (*op. cit.*, II, p. 54), rimanda anche a Floro, *Epit.*, I, 5; Eutropio, I, 17; Aur. Vittore, *Vir. ill.*, 17. Non bisogna però dimenticare che Cincinnato si trova nella lista degli eroi pagani stesa da S. Agostino (*De civ. Dei*, V, 18), che può aver offerto a Dante la prima suggestione (cfr. Moore, *Studies in Dante*, f. S., Oxford, 1896, pp. 187-9). Dante però si pone in una prospettiva diversa e quasi antitetica ad Agostino, per il quale le virtù eroiche (oggettivamente «splendida vitia») dei pagani, che si sacrificarono per la gloria illusoria della città terrena, valgono solo come fonte di vergogna per i cristiani che non le praticano per la città di Dio, mentre per Dante sono valori umani intrinsecamente positivi, orientati ad un altissimo fine politico, il *finis iuris* dell'Impero universale.

12. Cicerone, *De fin. bon.*, II, 4, 12.

13. Questo racconto dantesco (ripetuto più brevemente in *Conv.*, IV, 5, 13) è una sintesi composita, i cui vari elementi di dettaglio possono essere stati attinti da varie fonti e amalgamati assieme, assorbendo in una vaga indeterminatezza certi dati contrastanti. Il Moore, *op. cit.*, p. 188 rimanda a S. Agostino (*loc. cit.*) per l'accento posto sulla fedeltà alla patria (così anche Busnelli, comm. II, p. 52, n. 2 e 3), ma l'Ipponese non è una fonte specifica e sufficiente per il dettato dantesco. Una narrazione completa si poteva trovare in Giovanni di Salisbury e soprattutto in Tolomeo da

DANTIS ALIGHE-RII FLORENTINI MO-NARCHIA.

De neceſsitate Monarchiæ.

Liber I.

MNIVM hominum quos ad amorem ue-ritatis natura ſuperi-or impreſsit, hoc ma-ximè intereſſe uide-tur, ut quemadmo-dum de labore anti-quorum ditati ſunt, ita & ipſi pro poſte-ris laborent, quatenus ab eis poſteritas habeat quo ditetur. Lōgè namq; ab of-ficio ſe eſſe nō dubitet, qui publicis do-cumentis imbutus, ad Rempublicam aliquid adferre non curat. non enim eſt lignum, quod ſecus decurſus aquarum fructificat in tempore ſuo: ſed potius pernicioſa uorago, ſemper ingurgitans, et nunquā ingurgitata refundens. Hęc igitur ſæpe mecum recogitans, ne de infoſsi talenti culpa quandoque redar-guar, publicæ utilitati non modò tur-geſcere, quinimò fructificare deſidero, & intentatas ab alijs oſtēdere ueritates.

Omnibus ho-minib. ratio poſteritatis habenda.

Nam

L'esordio del *De Monarchia* nell'*editio princeps*

(Basilea, per Johannem Oporinum, 1559).

mente all'aratro, a sudare dietro ai buoi? [11] E proprio per lodare ta e generoso comportamento, Cicerone, discutendo contro Epicuro nel libro *Dei fini*, lo ricordò con queste parole: «Anche i nostri antenati strapparono all'aratro il celebre Cincinnato perché fosse dittatore» [12]. Forse che Fabrizio non ci lasciò un alto esempio di resistenza all'avidità quando, pur essendo povero, per la fedeltà che lo legava alla repubblica, schernì l'offerta di una grande quantità d'oro e poi la rifiutò con disprezzo, pronunciando parole degne di lui? [13] La memoria di questo fatto ci è stata conservata anche dal nostro Poeta nel sesto libro, ove canta di 10 11

Fabrizio
potente nella povertà [14].

Non fu forse per noi un memorabile esempio di come si debbano preferire le leggi ai propri interessi quel Camillo che, secondo Livio, dopo aver liberata la patria assediata e restituite a Roma le spoglie romane, condannato all'esilio, se ne partì dalla città santa, nonostante l'opposizione di tutto il popolo, e non vi ritornò prima che gli fosse giunto 12

Lucca (*De reg. princ.*, III, 4 e *Determ. comp.*, XXI), come pure nei commentatori di Boezio, intenti a giustificare la qualifica boeziana di «fidelis Fabricius», come Remigio d'Auxerre, Notkero, Guglielmo di Conches, lo Pseudo-Aquinate e in particolare Nicola Trivet (per i relativi testi cfr. SILVERSTEIN, *op. cit.*, pp. 337-41). Ma tutti questi autori dipendono in vario modo dalle fonti antiche, dalle quali Dante poteva attingere direttamente i vari elementi. Cfr. EUTROPIO, *Breviarium*, II, XII: «(Pirrus) unum ex legatis Romanorum, Fabricium, sic admiratus, cum eum pauperem esse cognovisset, ut quarta parte regni promissa sollecitare voluerit, ut ad se transiret, contemptusque est a Fabricio»; GIULIO FRONTINO, *Stratagemmata*, IV, 3, § 2: «Fabricius, cum Cineas... grande pondus auri dono ei daret, non accepto eo, dixit malle se habentibus id imperare, quam habere»; SERVIO, *Ad Aen.*, VI, 844; «Fabricium paupertate gloriosum. Hic est qui respondit legatis Samnitum aurum sibi offerentibus Romanos non aurum hebere velle, sed aurum habentibus imperare»; anche VALERIO MASSIMO, *Memorabilia*, IV, 3 § 6 sottolinea l'estrema povertà di Fabrizio che restituisce ai Sanniti «decem aeris et quinque pondo argenti et totidem servos... quia locupletem illum faciebat non multa possidere, sed modica desiderarè». In queste fonti variano i protagonisti dell'incidente (Pirro, Cinea, i Sanniti) e la risposta di Fabrizio (ambedue taciuti da Dante), nonché l'indicazione della natura del dono (ma Dante segue Frontino), ed è taciuto il proposito della fedeltà alla patria, che Dante poté leggere, oltre che in S. Agostino e nei commentatori di Boezio, anche in Tolomeo da Lucca («pecuniam contempsit... *zelo patriae*»).

14. VIRGILIO, *Aen.*, VI, 843-4. Cfr. il commento di Servio, n. 13.

repatriandi licentia de auctoritate senatus allata est? [15] Et hunc magnanimum Poeta commendat in sexto cum dicit:

referentem signa Camillum [16].

13 Nonne filios an non omnes alios postponendos patrie libertati Brutus ille primus edocuit, quem Livius dicit, consulem existentem, proprios filios cum hostibus conspirantes morti dedisse? [17] Cuius gloria renovatur in sexto Poete nostri de ipso canentis:

natosque pater nova bella moventes
ad penam pulcra pro libertate vocavit [18].

14 Quid non audendum pro patria nobis Mutius persuasit cum incautum Porsennam invasit, cum deinde manum errantem, non alio vultu quam si hostem cruciari videret, suam adhuc,
15 cremari aspiciebat? Quod etiam Livius admiratur testificando [19]. Accedunt nunc ille sacratissime victime Deciorum, qui pro salute publica devotas animas posuerunt, ut Livius, non quantum est dignum, sed quantum potest glorificando renarrat [20]; accedit et illud inenarrabile sacrifitium severissimi vere libertatis tutoris Marci Catonis. Quorum alteri pro salute patrie mortis tenebras non horruerunt; alter, ut mundo libertatis amores accenderet, quanti libertas esset ostendit dum e vita liber decedere maluit quam sine liber-
16 tate manere in illa [21]. Horum omnium nomen egregium voce

15. Livio, *Ab urbe condita*, V, 46 segg. (vedi anche *Conv.*, IV, 5, 15). La notizia del volontario esilio viene da Servio, *Ad Aen.*, VI, 825.

16. Virgilio, *Aen.*, VI, 825.

17. Livio, *Ab urbe condita*, II, 5, 6-8 (cfr. *Conv.*, IV, 5, 15; *Inf.*, IV, 127).

18. Virgilio, *Aen.*, VI, 820-1. Il Moore, *op. cit.*, p. 188 osserva che questi versi sono valutati nel senso dantesco già da S. Agostino, *De civ. Dei*, XVIII; un uso simile di tali versi lo fanno anche Giovanni di Salisbury, *Policr.*, V, 7 e Tolomeo da Lucca, *De reg. princ.*, III, 5.

19. Livio, *Ab urbe condita*, II, 12-3: « Tamquam manus regis arderet » (cfr. *Conv.*, IV, 5, 13; *Par.*, IV, 84).

20. Livio, *Ab urbe condita*, VIII, 9; X, 28. Cfr. anche Virgilio, *Aen.*, VI, 824-5 e il commento di Servio, *Ad Aen.*, VI, 825. Dante ne parla anche in *Conv.*, IV, 5, 14 e *Par.*, VI, 47.

21. Catone Uticense è l'eroe antico privilegiato nella considerazione di Dante: cfr. *Conv.*, IV, 5, 16 e 6, 10 (comm. di Busnelli, II, p. 155); *Purg.*, I, 31 segg.; II, 119 segg. La fonte più immediata è Virgilio, *Aen.*, VI, 841: « Quis te, magne Cato, tacitum... relinquat » (da notare che Servio nel com-

dall'autorità del senato il permesso di rimpatriare?[15] Anche questo uomo magnanimo il Poeta ricorda con encomio nel sesto libro, ove parla di

Camillo che riporta le insegne[16].

Forse che non ci insegnò a posporre i figli e tutti gli altri alla libertà della patria quel famoso primo Bruto, del quale Livio narra che, essendo console, mandò a morte i propri figli che cospiravano col nemico?[17] La sua gloria è immortalata nel sesto libro dal nostro Poeta che di lui canta: 13

« Per la bella libertà il padre condannò alla pena
di morte i figli che ordivano nuove guerre »[18].

Che cosa non ci insegnò ad osare per la patria Muzio quando, dopo aver assalito l'incauto Porsenna, guardava bruciare la mano, responsabile del colpo fallito ma pur sempre sua, con lo stesso sguardo con cui avrebbe osservato il supplizio di un nemico? Anche Livio, attestando questo fatto, ne è preso da ammirazione[19]. A questi esempi si può ancora aggiungere il supremo sacrificio dei Decii che immolarono le loro vite, votandole alla salvezza della patria, come racconta ancora Livio, glorificandoli secondo le sue capacità, non secondo il loro merito[20]. Si aggiunga inoltre quell'inenarrabile sacrificio di Marco Catone, severissimo difensore della vera libertà. I primi, per la salvezza della patria, non paventarono le tenebre della morte; quest'ultimo, per accendere nel mondo l'amore della libertà, ne dimostrò l'immenso valore preferendo morire da libero piuttosto che vivere senza libertà[21]. Il nome di tutti costoro rimarrà 14 15 16

mento *ad loc.* fa l'erronea precisazione: « magne Cato Censorium dicit »), di cui si avverte la risonanza nel *Conv.*, IV, 5, 12-9: « O sacratissimo petto di Catone, chi presumerà di te parlare ? Certo maggiormente di te parlare non si può che tacere, e seguire Jeronimo quando... dice che meglio è tacere che poco dire ». Dante però ne fa poi ampia lode, ponendolo tra « li altri divini cittadini » che sono stati « strumenti con li quali procedette la divina provedenza ne lo romano imperio ». Il Moore, *op. cit.*, p. 188 rimanda ad Agostino, il quale però non menziona Catone nel famoso cap. 18 del libro V del *De civ. Dei*, ma ne parla nel cap. 23 libro I, per condannare un suicidio che non esprimerebbe grandezza d'animo, ma debolezza nel sopportare l'avversità (« non honestas turpia precavens, sed infirmitas adversa non sustinens »). Agostino condivide l'opinione di quegli « amici » che « imbe-

Tullii recalescit. In hiis que *De fine bonorum* inquit enim Tullius hoc de Deciis: « Publius Decius princeps in ea familia consul, cum se devoveret, et equo admisso in mediam aciem Latinorum irruebat, aliquid de voluptatibus suis cogitabat, ubi ut eam caperet aut quando, cum sciret confestim esse moriendum, eamque mortem ardentiori studio peteret quam Epycurus voluptatem petendam putat? Quod quidem eius factum, nisi esset iure laudatum, non esset ymitatus quarto consulatu suo filius, neque porro ex eo natus, cum Pyrro bellum gerens, consul eo cecidisset in prelio seque e continenti genere tertiam victimam rei publice tribuisset »[22]. In hiis vero que *De offitiis*, de Catone dicebat: « Non enim alia in causa Marcus Cato fuit, alia ceteri qui se in Affrica Cesari tradiderunt. Atque ceteris forsan vitio datum esset si se interemissent, propterea quod levior eorum vita et mores fuerunt faciliores; Catoni vero cum incredibilem natura tribuisset gravitatem, eamque perpetua constantia roborasset, semperque in proposito susceptoque consilio permansisset, moriendum ei potius quam tyrampni vultus aspiciendus fuit »[23].

17

18 Declarata igitur duo sunt; quorum unum est, quod quicunque bonum rei publice intendit finem iuris intendit: aliud est, quod romanus populus subiciendo sibi orbem

cillioris quam fortioris animi facinus esse censuerunt ». ENRICO PROTO, *Nuove ricerche sul Catone dantesco*, in « Giornale storico », LXI (1912), p. 211 fa risalire la motivazione di tale condanna ad ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, III, 7, 1116a: « Chi s'uccide agisce non per affrontare una prova decorosa; ma per fuggire un male », tesi confermata dal commento di S. Tommaso (lez. 15): « Quod aliquis moriatur sibi ipsi manus injiciens... non pertinet ad fortem, sed magis ad timidum ». Evidentemente Dante ha seguito un'altra linea interpretativa che è quella di Virgilio, di Cicerone (citato subito dopo), di Lucano (cfr. E. PARATORE, *Dante e Lucano*, in *Lectura Dantis Romana*, Torino, 1962), di Seneca che esalta Catone uomo forte perché « illa (morte gloriosa) honestissime usus est », inferendosi « illud ultimum ac fortissimum vulnus, per quod libertas emisit animam » (*Lett. a Lucilio*, VII, 5; VIII-XIII, *passim*; XV, 3), unica nobile e impavida alternativa alla sottomissione servile (*De provid.*, II, § 8 segg.). Anche Dante sottolinea il carattere rigoroso ed inflessibile di Catone (« severissimi ») e il getto della vita come atto di eroica fortezza nell'interesse del « bonum honestum » (*vere libertatis*). Tale prospettiva della nobiltà del motivo, ma accompagnata dalla riserva cristiana e filosofica sul suicidio, Dante la poteva trovare in GIOVANNI DI SALISBURY, *Policr.*, V, 7: « Quid est itaque

glorioso nelle ardenti parole di Tullio. Nel libro *Il fine dei beni* infatti, Tullio così parla dei Decii: « Il console Publio Decio, il membro più illustre di quella famiglia, quando, sferzando il cavallo, irruppe in mezzo alle schiere dei Latini votandosi alla morte, poteva forse pensare ai suoi piaceri, a dove e quando coglierli, mentre sapeva che la morte era imminente, ed anzi la cercava con più ardore di quanto Epicuro ritenga si debba mettere nel cercare il piacere? E se quel suo gesto non fosse stato giustamente esaltato, il figlio non l'avrebbe imitato nel suo quarto consolato, e tanto meno il figlio di questi, nella guerra con Pirro, sarebbe caduto in battaglia mentre era console, sacrificandosi alla repubblica come terza vittima successiva della famiglia »[22]. Inoltre, nei libri *Dei doveri*, dice di Catone: « Marco Catone non si trovò in una condizione diversa da quella degli altri che in Africa si arresero a Cesare. Ma forse agli altri sarebbe stato imputato a colpa un loro eventuale suicidio, poiché la loro vita era più leggera e i costumi più facili; Catone invece, avendogli la natura dato un'incredibile gravità, rafforzata da una costanza incrollabile, ed essendo sempre stato irremovibile nelle sue decisioni ed opinioni, doveva morire piuttosto che vedere la faccia del tiranno »[23]. 17

18 Abbiamo dimostrato fin qui due cose: primo, che chiunque si propone il bene della cosa pubblica, si propone il fine del diritto; secondo, che il popolo romano, assoggettando

amabilius libertate ?... Quae ob illius amorem magnifice gesta sunt historicorum testimonio percelebre est. Cato venenum bibit, ascivit gladium et, ne qua mora protenderet vitam ignobilem, iniecta manu dilatavit vulnus, sanguinem generosum effudit, ne regnantem videret Caesarem ». Il SILVERSTEIN, *op. cit.*, p. 348, esaminando i commentatori di Boezio, che illustrano la sua qualifica di « rigidus Cato », porta il giudizio di Nicola Trivet notevolmente corrispondente a quello di Dante: « (Cato) cum turpe iudicaret servire invasori reipublicae, seipsum interfecit apud Uticam, inhonestum iudicans post libertatem vero vivere ». Cfr. S. FRASCINO, *Cesare, Catone, Bruto*, in « Civiltà Moderna », II (1930), pp. 850-74; P. RENUCCI, *Dante disciple et juge du monde greco-latin*, Paris, 1954; G. FUNAIOLI, *Dante e il mondo antico*, in *Medioevo e Rinascimento*, I, Firenze, Sansoni, 1955, pp. 321-38.

22. CICERONE, *De fin. bon.*, II, 19, 61.

23. CICERONE, *De officiis*, I, 31, 112.

19 bonum publicum intendit. Nunc arguatur ad propositum sic: quicunque finem iuris intendit cum iure graditur; romanus populus subiciendo sibi orbem finem iuris intendit, ut manifeste per superiora in isto capitulo est probatum: ergo romanus populus subiciendo sibi orbem cum iure hoc fecit, et per consequens de iure sibi ascivit Imperii digni-
20 tatem. Que conclusio ut ex omnibus manifestis illata sit, manifestandum est hoc quod dicitur: quod quicunque finem iuris intendit cum iure graditur. Ad cuius evidentiam advertendum quod quelibet res est propter aliquem finem; aliter esset otiosa, quod esse non potest, ut superius dice-
21 batur[24]. Et quemadmodum omnis res est ad proprium finem, sic omnis finis propriam habet rem cuius est finis; unde inpossibile est aliqua duo per se loquendo, in quantum duo, finem eundem intendere: sequeretur enim idem inconve-
22 niens, quod alterum scilicet esset frustra. Cum ergo iuris finis quidam sit — ut iam declaratum est — necesse est fine illo posito ius poni, cum sit proprius et per se iuris effectus. Et cum in omni consequentia inpossibile sit habere antecedens absque consequente (ut hominem sine animali, sicut patet construendo et destruendo), inpossibile est iuris finem querere sine iure, cum quelibet res ad proprium finem se habeat velut consequens ad antecedens: nam inpossibile est bonam valetudinem membrorum actingere sine sanitate.
23 Propter quod evidentissime patet quod finem iuris intendentem oportet cum iure intendere[25]; nec valet instantia

24. Cfr. I, 3, 2-3.

25. Tutta l'argomentazione è macchinosa e poco perspicua, anche per l'uso ambiguo dei concetti di *antecedens-consequens*, e non è chiarita dai commentatori. Dante vuole trovare il principio che fondi la legittimità del potere imperiale e lo pone nel bene comune come fine specifico di ogni potere politico, per cui chi si propone e realizza il fine del diritto, che è il bene comune, ha il diritto dalla sua parte (*cum iure graditur* = il suo esercizio del potere è accompagnato dal diritto, cioè è legittimo). Ora il popolo romano con la conquista imperiale si è proposto il bene comune dei popoli, quindi il suo potere è legittimo. Qui avrebbe termine il ragionamento, ma Dante, quasi presentendo l'obiezione di una positivistica autolegittimazione in base al bruto risultato, vuol chiarire e giustificare la premessa maggiore, introducendo prima la correlazione ontologica agente-fine (il fine del diritto [effetto] suppone l'agente [causa] specifico adeguato e quindi legittimo), che poi traduce nella correlazione logica antecedente-conseguente, dove però sorge l'equivoco, perché Dante considera il fine del diritto come ante-

il mondo, si propose il bene pubblico. Ora, per concludere la nostra tesi, si deve fare questo ragionamento: chiunque si propone il fine del diritto procede secondo il diritto; ora il popolo romano, assoggettando il mondo, si propose il fine del diritto (come è stato chiaramente dimostrato con le precedenti prove in questo capitolo); quindi il popolo romano, assoggettando il mondo, lo fece secondo il diritto, e di conseguenza si arrogò legittimamente la dignità imperiale. E affinché questa conclusione sia ricavata da premesse tutte chiare, dobbiamo precisare l'affermazione: chiunque si propone il fine del diritto procede secondo il diritto. Per chiarire tale affermazione, bisogna osservare che ogni essere esiste in vista di un qualche fine, altrimenti sarebbe inutile, il che non è possibile, come si è detto sopra [24]. E come ogni realtà esiste in funzione del proprio fine, così ogni fine suppone una specifica realtà di cui è fine, per cui è impossibile, propriamente parlando, che due realtà, in quanto due (specificamente diverse), tendano allo stesso fine, poiché ne seguirebbe il suddetto inconveniente, che cioè una di esse sarebbe inutile. Essendoci dunque un preciso fine del diritto — come già si è dimostrato —, è necessario che, posto quel fine, sia posto il diritto, essendo tale fine un effetto proprio e necessario del diritto. E siccome in ogni nesso consequenziale è impossibile che esista l'antecedente senza il conseguente (per esempio l'umanità senza l'animalità, come risulta chiaro quando si affermi il primo elemento negando l'altro), è impossibile tendere al fine del diritto senza il diritto, perché ogni essere, in rapporto al proprio fine, sta come il conseguente rispetto all'antecedente: infatti è impossibile raggiungere il benessere delle membra senza la salute. Perciò è chiarissimo che chi si propone il fine del diritto se lo propone necessariamente con il diritto [25]. Né vale l'istanza che si è soliti ricavare dalle parole del Filo-

19 20 21 22 23

cedente e l'agente-con-diritto come conseguente, mentre sul piano ontologico è vero il contrario: l'essere agente sta al proprio fine come l'antecedente al conseguente e non viceversa (come afferma Dante, smentendosi poi con l'esempio che la salute del corpo è la condizione antecedente del benessere delle membra). Per uscire dall'equivoco bisogna attenersi strettamente al piano logico-gnoseologico, dove il fine del diritto raggiunto è,

que de verbis Phylosophi « eubuliam » pertractantis elici solet. Dicit enim Phylosophus: « Sed et hoc falso sillogismo sortiri: quod quidem oportet sortiri; per quod autem non, 24 sed falsum medium terminum esse »[26]. Nam si ex falsis verum quodammodo concluditur, hoc est per accidens, in quantum illud verum importatur per voces illationis; per se enim verum nunquam sequitur ex falsis, signa tamen veri 25 bene secuntur ex signis que sunt signa falsi. Sic et in operabilibus: nam licet fur de furto subveniat pauperi, non tamen elimosina dicenda est, sed est actio quedam que, si de pro-26 pria substantia fieret, elimosine formam haberet[27]. Similiter est de fine iuris: quia si aliquid, ut finis ipsius iuris, absque iure obtineretur, ita esset finis iuris, hoc est comune bonum, sicut exhibitio facta de male acquisito est elimosina; et sic, cum in propositione dicatur de fine iuris existente, non tantum apparente, instantia nulla est[28]. Patet igitur quod querebatur.

« quoad nos », l'antecedente che, una volta constatato, ci fa conoscere il relativo agente (« ex fructibus cognoscetis eos »). Ma con questo ritorniamo al problema di fatto di una forza vittoriosa (che poteva essere un altro popolo) che a posteriori legittima il dominio. È pertinente quindi la critica del VERNANI, *De reprobatione Monarchiae*, ed. Matteini, Cedam, 1957, p. 104, 11 segg.: « Potest contingere quod duo populi, immo et tres et quattuor, idem commune bonum intendant. Nec esset tunc assignare rationem quare magis unus quam alius debeat dominari ». Ma Dante, non potendo ancora assegnare la ragione appellandosi alla teoria democratica del consenso popolare, ha risposto in anticipo che « omnis res habet proprium finem », e quindi che è nella natura di Roma (e non di altri popoli) avere come fine l'impero universale (cfr. 6, 4: « Romanus populus ad imperandum ordinatus fuit a natura »). Ma allora la condizione di legittimità si sposta dal primitivo principio del bene comune a quello del diritto divino provvidenziale, per cui « il principe tiene la sua corona da Dio e dalla spada », secondo la dottrina ufficiale degli imperialisti.

26. ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, VI, 10, 1142a-b. L'*eubulia* è l'*habitus* della « buona deliberazione », del « buon consiglio » che dispone a ricercare (*inquisitio*) con rettitudine, cioè con razionalità, come si deve agire per raggiungere un fine buono. Aristotele la definisce così: « La buona deliberazione sarà una rettitudine conforme all'utilità in vista di un fine determinato, di cui la saggezza dà il giudizio ». S. TOMMASO, *In Eth.*, *loc. cit.*, n. 1229: « Eubulia... est rectitudo consilii... per quam aliquis adipiscitur bonum finem ». Tale *eubulia* non è scienza, essendo semplice *inquisitio*, non è una buona congettura, essendo ragionamento, non è l'acuta intuizione immediata, essendo lenta riflessione, non è un'opinione vera o falsa ma già definita, essendo pura indagine o consultazione che non enuncia verità, ma affronta un problema in vista di un bene; essa viene inclusa nell'ambito della saggezza (φρόνησις). Avendo però carattere di ragiona-

sofo a proposito dell'*eubulia*. Dice infatti il Filosofo: « Si dà anche il caso che con un falso sillogismo si giunga a quella conclusione cui si deve arrivare, ma con un mezzo non valido, poiché il termine medio è falso »[26]. Infatti, se da una premessa falsa si giunge in qualche modo ad una conclusione vera, ciò avviene accidentalmente, nel senso che quella verità è introdotta dalle parole del sillogismo, poiché il vero di per sé non deriva mai dal falso, e tuttavia le parole che esprimono il vero possono tavolta derivare da parole che esprimono il falso. La stessa cosa accade nel campo dell'azione: infatti, sebbene un ladro con i beni rubati soccorra il povero, non si può affermare che ciò sia un'elemosina, ma è un'azione che potrebbe avere natura di elemosina se fosse compiuta con i propri averi[27]. Lo stesso si può dire del fine del diritto, poiché, se si potesse raggiungere un certo risultato analogo al fine del diritto senza però il diritto, tale risultato sarebbe fine del diritto, cioè il bene comune, allo stesso titolo che l'offerta di un avere malamente acquisito è elemosina; e così, siccome nella nostra proposizione parliamo del fine del diritto realmente esistente e non soltanto del diritto apparente, l'obbiezione non ha valore[28]. Pertanto l'oggetto dell'indagine rèsta dimostrato.

24

25

26

mento, può avvenire che talvolta accidentalmente si raggiunga una conclusione buona da premesse false.

27. Questo periodo sembra ricavato dal commento di S. TOMMASO, *In Eth.*, VI, 10, n. 1230: « Nei ragionamenti sillogistici talvolta avviene che si giunga ad una conclusione vera attraverso un falso sillogismo. E così anche nel campo delle azioni avviene talvolta che si giunga ad un fine buono attraverso qualche mezzo cattivo. Il senso dell'affermazione (aristotelica) che talvolta può accadere di concludere ad un fine buono con un sillogismo per così dire falso è proprio questo, che qualcuno, attraverso una deliberazione, giunga bensì a ciò che si deve fare, ma non vi giunga con il mezzo che dovrebbe usare, come fa per esempio chi ruba per soccorrere il povero. Tale procedimento infatti è analogo a quello di chi, facendo un ragionamento sillogistico per giungere ad una conclusione vera, assumesse un termine medio falso ». In questo caso la conclusione è vera solo apparentemente, poiché il vero non si deduce logicamente dal falso.

28. L'obbiezione alla tesi dantesca che « finem iuris intendentem oportet cum iure intendere » è questa: I Romani possono essersi proposto il fine del diritto, ma in realtà, dietro questa facciata apparente, hanno proceduto con mezzi violenti per realizzare fini egoistici di sfruttamento. La risposta di Dante è questa: il fine del diritto raggiunto è un dato di fatto reale e sostanziale, e non solo apparente ed accidentale, e quindi è potuto derivare solo da chi ha usato veramente il mezzo del diritto.

VI

1 Et illud quod natura ordinavit, de iure servatur: natura enim in providendo non deficit ab hominis providentia, quia si deficeret effectus superaret causam in bonitate: quod est 2 inpossibile[1]. Sed nos videmus quod in collegiis instituendis non solum ordo collegarum ad invicem consideratur ab instituente, sed etiam facultas ad offitia exercenda: quod est considerare terminum iuris in collegio vel in ordine; non enim ius extenditur ultra posse. Ergo ab hac provi-3 dentia natura non deficit in suis ordinatis. Propter quod patet quod natura ordinat res cum respectu suarum facultatum, qui respectus est fundamentum iuris in rebus a natura positum. Ex quo sequitur quod ordo naturalis in rebus absque iure servari non possit, cum inseparabiliter iuris fundamentum ordini sit annexum: necesse igitur est 4 ordinem de iure servari. Romanus populus ad imperandum ordinatus fuit a natura; et hoc sic declaratur: sicut ille deficeret ab artis perfectione qui finalem formam tantum intenderet, media vero per que ad formam pertingeret non curaret, sic natura, si solam formam universalem divine similitudinis in universo intenderet, media autem negligeret[2]; sed natura in nulla perfectione deficit cum sit opus divine intelligentie[3]: ergo media omnia intendit, per que ad ulti-

1. Per il principio comune alla Scolastica: «Causa est potior effectu» (S. Tommaso, *S. Theol.*, I, 95, 1; I-II, 66, 1; *S. contra Gent.*, III, 77). Cfr. R. Marchal, *De l'effet à la cause*, in «Revue néo-scol. de Phil.», XXII (1920), pp. 194-217. — L'argomentazione svolta in questo capitolo è molto macchinosa e ardua; il Vinay ne ha dato un'interpretazione giuridica che ritengo insoddisfacente, e propongo questa interpretazione filosofica: Dio, creando gli esseri, li ha dotati di una certa natura o essenza, che è la base del loro potere o capacità operativa per raggiungere il fine intrinseco alla loro natura stessa; tale capacità è il fondamento del diritto, inteso non in senso proprio e stretto (il diritto oggettivo e soggettivo esiste solo nel mondo umano), ma come legittima e necessaria esigenza di sviluppo per l'attuazione della natura. Entrando in rapporto tra loro secondo questi finalismi intrinseci e queste capacità, le cose vengono a costituire l'ordine naturale, che quindi è un ordine divino di diritto. Facendone l'applicazione al mondo umano Dante, che ben sa come l'uomo ha una natura sociale (è fatto per vivere in società, onde raggiungere la felicità), afferma che, per realizzarla, gli individui devono avere adeguate capacità naturali differenziate (di comando, di direzione, di esecuzione, di lavoro servile ecc.), con una loro

VI

E ancora, ciò che la natura ha predisposto si mantiene di diritto, poiché la provvidenza della natura non è inferiore a quella dell'uomo in quanto, se lo fosse, l'effetto supererebbe in bontà la sua causa, il che è impossibile[1]. Ora noi vediamo che chi istituisce un organo collegiale non prende in considerazione soltanto i reciproci rapporti gerarchici tra i colleghi, ma anche il potere da accordare loro per l'esercizio del proprio ufficio, il che equivale a precisare i limiti del diritto conferito al collegio in generale o ai vari gradi gerarchici, poiché il diritto non si estende oltre il potere conferito. Quindi la natura, nelle cose da essa ordinate, non può essere da meno di questa provvidenza umana. Pertanto è chiaro che la natura ordina le cose in rapporto alle loro capacità e questo rapporto è il fondamento del diritto posto dalla natura nelle cose. Ne consegue che l'ordine naturale nelle cose non può mantenersi senza il diritto, poiché il fondamento del diritto è inseparabilmente connesso con tale ordine; è necessario quindi che tale ordine si mantenga di diritto. Ora il popolo romano fu preordinato dalla natura ad imperare, il che si dimostra in questo modo: come mancherebbe della perfezione dell'arte chi badasse solo alla forma finale e non si curasse dei mezzi per raggiungere tale forma, così mancherebbe la natura se tendesse soltanto ad attuare nell'universo la forma universale della somiglianza divina, ma ne trascurasse i mezzi[2]; ora la natura non manca di alcuna perfezione, essendo opera dell'intelligenza divina[3]; quindi essa adopera tutti i mezzi

immanente esigenza (*ius*) d'attuazione. Ora i Romani per natura hanno la facoltà del comando, e quindi l'attuazione di questa nella fondazione dell'Impero è di diritto.

2. Poiché verrebbe meno al principio che la volontà del fine coinvolge i mezzi necessari a raggiungerlo. Cfr. S. TOMMASO, *S. Theol.*, I, 19, 3.

3. Concetto spesso ripetuto: *Mon.*, II, 2, 3; *Ep.* XIII, 58; *Inf.*, XI, 99-100. La fonte principale è ALBERTO MAGNO, *De nat. et orig. animae*, I, 1: « Omne opus naturae est opus intelligentiae », ma il NARDI (402) rimanda anche alla prop. 9ª del *De Causis*: « Intelligentia regit naturam per virtutem divinam ».

5 mum sue intentionis devenitur. Cum ergo finis humani generis sit [4] aliquod medium necessarium ad finem nature universalem, necesse est naturam ipsum intendere. Propter quod bene Phylosophus naturam semper agere propter finem
6 in secundo *De naturali auditu* probat [5]. Et quia ad hunc finem natura pertingere non potest per unum hominem, cum multe sint operationes necessarie ad ipsum, que multitudinem requirunt in operantibus, necesse est naturam producere hominum multitudinem ad diversas operationes ordinatorum: ad quod multum conferunt, preter superiorem influentiam, locorum inferiorum virtutes et proprietates [6].
7 Propter quod videmus quod quidam non solum singulares homines, quinetiam populi, apti nati sunt ad principari, quidam alii ad subici atque ministrare, ut Phylosophus astruit in hiis que *De politicis*: et talibus, ut ipse dicit, non solum regi est expediens, sed etiam iustum, etiamsi ad hoc
8 cogantur [7]. Que si ita se habent, non dubium est quin natura locum et gentem disposuerit in mundo ad universaliter principandum: aliter sibi defecisset, quod est inpossibile. Quis autem fuerit locus et que gens, per dicta superius et per dicenda inferius satis est manifestum quod fuerit Roma,
9 et cives eius sive populus. Quod etiam Poeta noster valde subtiliter in sexto tetigit, introducens Anchisem premonentem Eneam Romanorum patrem sic:

Excudent alii spirantia mollius era,
credo equidem; vivos ducent de marmore vultus,
orabunt causas melius, celique meatus
describent radio, et surgentia sidera dicent:

4. Mettendo una virgola dopo *sit*, il Witte, per rendere più piano e intelligibile il discorso, inserisce un *et sit*, che manca nei codici e nelle edizioni, ma è accettato dal VINAY (149), forse perché la prima proposizione riafferma l'esistenza del fine proprio del genere umano come « principium inquisitionis directivum ». Ma già il BIGONGIARI, *The Text of Dante's Mon.*, in « Speculum », I (1927), p. 458, l'aveva rifiutato come inutile, in quanto l'esistenza di tale fine era già stata affermata e qui guasterebbe il senso. Vedi anche VIANELLO, *Il testo critico*, p. 108.

5. ARISTOTELE, *Phys.*, II, 2, 194a 28-32.

6. Cfr. *Mon.*, I, 14, 6; *Conv.*, III, 3, 2-11; *Par.*, VIII, 97 segg. Della « mirabile potenza del luogo » proprio di ogni elemento parlava già ARI-

per arrivare al suo scopo finale. Essendo[4] dunque il fine del genere umano un mezzo necessario a raggiungere il fine universale della natura, bisogna che la natura tenda ad attuarlo — infatti il Filosofo nel secondo libro della *Fisica* dimostra giustamente che la natura agisce sempre per un fine[5]. — E poiché la natura non può raggiungere quel fine attraverso un solo uomo, poiché le molte operazioni necessarie al raggiungimento di tale fine richiedono una moltitudine di agenti, è necessario che la natura produca una moltitudine di uomini predisposti ad operazioni diverse, e a tale diversificazione contribuiscono molto, oltre l'influsso degli astri, le forze e le caratteristiche delle regioni della terra[6]. Per questo noi vediamo che alcuni individui ed anche alcuni popoli sono nati con l'attitudine a comandare, ed alcuni altri con l'attitudine ad essere soggetti ed a servire, come il Filosofo dimostra nella *Politica*; e per questi ultimi, come egli dice, non solo è vantaggioso essere governati, ma anche giusto, sebbene vi siano costretti[7]. Se le cose stanno così, non vi è dubbio che la natura ha predisposto nel mondo un luogo e un popolo per il dominio universale; altrimenti sarebbe venuta meno a se stessa, il che è impossibile. Quale poi sia stato questo luogo e questo popolo, è abbastanza chiaro — in base a quanto detto sopra e a quanto dovremo ancora dire — che furono Roma e i suoi cittadini, cioè il popolo romano. Anche il nostro Poeta vi accenna con fine gusto nel sesto libro, introducendo Anchise che rivolge ad Enea, padre dei Romani, questo ammonimento:

5

6

7

8

9

Altri, credo, modelleranno in più morbide forme
animati bronzi e dal marmo trarranno figure viventi;
altri peroreranno meglio le cause e meglio tracceranno
con la bacchetta i moti celesti, e il sorgere degli astri prediranno.

STOTELE, *Phys.*, IV, 1, 208b 34. Nel commento, ALBERTO MAGNO, *Phys.*, tr. 1, 10 e 11 precisa questo potere del luogo come « virtus formans, generans et perficiens », onde il peripatetico Porfirio chiamò il luogo « principium generationis, quemadmodum pater », ed è per questo che ogni cosa ha un'attrattiva verso il luogo d'origine. Cfr. NARDI, *Saggi di fil. dant.*, p. 197, n. 97.

7. ARISTOTELE, *Pol.*, I, 5, 1254b 16-1255a 3; 6, 1255b 4-15.

tu regere imperio populos, Romane, memento.
Hee tibi erunt artes, pacique imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos[8].

10 Dispositionem vero loci subtiliter tangit in quarto, cum introducit Iovem ad Mercurium de Enea loquentem isto modo:

Non illum nobis genitrix pulcerrima talem
promisit, Graiumque ideo bis vindicat armis;
sed fore qui gravidam imperiis belloque frementem
Ytaliam regeret[9].

11 Propterea satis persuasum est quod romanus populus a natura ordinatus fuit ad imperandum: ergo romanus populus subiciendo sibi orbem de iure ad Imperium venit.

VII

1 Ad bene quoque venandum veritatem quesiti scire oportet quod divinum iudicium in rebus quandoque hominibus 2 est manifestum, quandoque occultum. Et manifestum potest esse dupliciter: ratione scilicet et fide. Nam quedam iudicia Dei sunt ad que humana ratio propriis pedibus pertingere potest, sicut ad hoc: quod homo pro salute patrie seipsum exponat; nam si pars debet se exponere pro salute totius, cum homo sit pars quedam civitatis, ut per Phylosophum patet in suis *Politicis*[1], homo pro patria debet exponere 3 seipsum, tanquam minus bonum pro meliori. Unde Phylosophus *ad Nicomacum*: « Amabile quidem enim et uni soli, melius et divinius vero genti et civitati »[2]. Et hoc iudicium Dei est; aliter humana ratio in sua rectitudine non seque4 retur nature intentionem: quod est inpossibile[3]. Quedam etiam iudicia Dei sunt, ad que etsi humana ratio ex pro-

8. Virgilio, *Aen.*, VI, 847-53.
9. Virgilio, *Aen.*, IV, 227-30.

1. Cfr. Aristotele, *Pol.*, I, 2, 1253a 25-39.
2. Cfr. Aristotele, *Eth. Nicom.*, I, 1, 1094b 9-10. S. Tommaso (n. 30) commenta: « Pertinet quidem ad amorem qui debet esse inter homines quod homo conservet bonum etiam uni soli homini sed multo melius et divinius est quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus ».

Tu, o Romano, ricordati che devi reggere i popoli con potere
Queste saranno le tue arti: stabilire leggi di pace, [imperiale.
perdonare a chi si è sottomesso e debellare i superbi[8].

Al luogo predisposto [dalla natura] accenna poi con finezza nel quarto libro, quando introduce Giove che così parla a Mercurio di Enea: 10

Non tale ce lo promise la bellissima madre,
né per questo lo sottrasse per due volte alle armi dei Greci;
ma [promise] che avrebbe governato l'Italia, ricca
di dominii e fremente di guerra[9].

In tal modo è stato dimostrato a sufficienza che il popolo romano fu destinato dalla natura a imperare: quindi il popolo romano, assoggettando il mondo, giunse di diritto all'Impero. 11

VII

Per cogliere compiutamente la verità nella presente indagine, occorre inoltre sapere che il giudizio divino sulle cose talvolta è manifesto agli uomini e talvolta invece è nascosto. 1 Può essere manifesto in due modi, sia per mezzo della ragione e sia per mezzo della fede. 2 Vi sono infatti alcuni giudizi di Dio a cui la ragione umana può giungere con le proprie forze, come per esempio questo: che l'uomo deve sacrificare se stesso per la salvezza della patria; e infatti se la parte deve esporsi per la salvezza del tutto, l'uomo, essendo una parte della città — come risulta chiaro dal Filosofo nella sua *Politica*[1] —, deve sacrificare se stesso per la patria, come un bene minore per un bene maggiore. Onde il Filosofo nell'*Etica a Nicomaco* afferma: 3 «[Il bene] è desiderabile anche quando riguarda una sola persona, ma è più bello e più divino se riguarda un popolo e una città»[2]. E questo è appunto il giudizio di Dio; se così non fosse, la ragione umana, giudicando rettamente, non seguirebbe l'intenzione della natura, il che è impossibile[3]. 4 Vi sono poi dei giudizi di Dio ai quali la ragione umana, pur non po-

3. Cioè la ragione umana come elemento della natura creata (riflesso di Dio), quando agisce «in sua rectitudine», non può che esprimere l'intenzione, cioè la volontà (*iudicium*) di Dio.

priis pertingere nequit, elevatur tamen ad illa cum adiutorio fidei eorum que in Sacris Licteris nobis dicta sunt, sicut ad hoc: quod nemo, quantumcunque moralibus et intellectualibus virtutibus et secundum habitum et secundum operationem perfectus, absque fide salvari potest, dato quod 5 nunquam aliquid de Cristo audiverit [4]. Nam hoc ratio humana per se iustum intueri non potest, fide tamen adiuta potest. Scriptum est enim *ad Hebreos*: « Inpossibile est sine fide placere Deo » [5]; et in *Levitico*: « Homo quilibet de domo Israel, qui occiderit bovem aut ovem aut capram in castris vel extra castra et non obtulerit ad hostium tabernaculi 6 oblationem Domino, sanguinis reus erit » [6]. Hostium tabernaculi Cristum figurat, qui est hostium conclavis ecterni, ut ex evangelio elici potest [7]: occisio animalium operationes 7 humanas [8]. Occultum vero est iudicium Dei ad quod humana ratio nec lege nature nec lege Scripture, sed de gratia spetiali quandoque pertingit; quod fit pluribus modis: quandoque simplici revelatione, quandoque revelatione disceptatione 8 quadam mediante. Simplici revelatione dupliciter: aut sponte Dei, aut oratione impetrante; sponte Dei dupliciter: aut expresse, aut per signum; expresse, sicut revelatum fuit iudicium Samueli contra Saulem [9]; per signum sicut Pharaoni revelatum fuit per signa quod Deus iudicaverat de liberatione filiorum Israel [10]. Oratione impetrante,

4. Questa dottrina che la fede in Cristo sia necessaria alla salvezza è scritturistica (*Marco*, 16, 14; *Act.*, 4, 12), patristica e teologica. Nel secolo scorso si cominciò a vedere la possibilità di salvezza per coloro che sono *infideles* per ignoranza invincibile, oggi si parla (Rahner) di « cristiani anonimi », già incalzati dalla grazia divina di salvezza. Per S. Tommaso « si (infidelitas) accipiatur secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati » (*S. Theol.*, II-II, 10, 1), e gli infedeli possono fare opere buone, « quamquam id non sit meritorium vitae aeternae », pur potendo disporre alla fede, onde Cornelio è detto fedele « per fidem implicitam » (art. 4). L'arduo problema è mirabilmente tratteggiato in *Par.*, XIX, 70 segg., ed è ripreso in XX, 88-138 a proposito della salvezza eterna di Traiano e Rifeo.

5. *Ebr.*, 11, 6.

6. *Lev.*, 17, 3-4.

7. *Iohan.*, 10, 7-11: « Ego sum ostium. Per me si quis introierit salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet ».

tendo giungere con le proprie forze, si eleva tuttavia con l'aiuto della fede in quelle verità rivelateci nelle Sacre Scritture, come per esempio questa: che nessuno, per quanto perfettamente dotato di virtù morali ed intellettuali, tanto secondo l'abito che secondo l'atto, può salvarsi senza la fede, dato che non abbia mai sentito parlare di Cristo[4]. 5 La ragione umana da sola non può comprendere come ciò sia giusto, ma con l'aiuto della fede lo può. Infatti sta scritto nell'*Epistola agli Ebrei*: «Senza fede è impossibile piacere a Dio»[5]; e nel *Levitico*: «Chiunque della casa di Israele ucciderà un bue o una pecora o una capra nell'accampamento o fuori di esso, e non lo porterà davanti alla porta del tabernacolo per offrirlo al Signore, sarà reo di sangue»[6]. 6 La porta del tabernacolo è figura di Cristo che è la porta del conclave eterno, come si può desumere dal Vangelo[7]; l'uccisione degli animali raffigura le azioni degli uomini[8]. 7 Occulto invece è quel giudizio di Dio a cui la ragione umana non può giungere né in base alla legge di natura, né mediante la legge della Scrittura, ma vi arriva talvolta per una grazia speciale, e questo avviene in più modi: talora per una diretta rivelazione, talora per una rivelazione mediante una prova. 8 La diretta rivelazione del giudizio di Dio può avvenire in due maniere: o per libera iniziativa di Dio o perché egli è sollecitato dalla preghiera. Per libera iniziativa di Dio si verifica a sua volta in due modi: o in modo esplicito, oppure per mezzo di un segno; in modo esplicito, come quando a Samuele fu rivelato il giudizio contro Saul[9]; per mezzo di un segno, come quando al Faraone fu rivelata, mediante dei segni, la decisione di Dio relativa alla liberazione dei figli di Israele[10]. Il modo di rivelazione provocato da preghiera di domanda era ben noto a coloro che,

8. Simbolo molto forzato, incluso in un'interpretazione allegorica cervellottica del precedente brano del *Levitico*, in cui si esprimerebbe il principio «nulla salus sine fide»: le azioni umane (*occisio animalium*) sono peccaminose (*reus sanguinis*) e non salvifiche se l'uomo (*homo quilibet*) non ha fede in Cristo (*ad hostium tabernaculi*).
9. Cfr. *I Reg.*, 15, 1-23.
10. *Ex.*, 7-14.

quod sciebant qui dicebant secundo *Paralipomenon*: « Cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui: 9 quod oculos nostros ad Te dirigamus »[11]. Disceptatione vero mediante dupliciter: aut sorte, aut certamine; (« certare » etenim ab eo quod est « certum facere » dictum est)[12]. Sorte quidem Dei iudicium quandoque revelatur hominibus, ut patet in substitutione Mathie in *Actibus Apostolorum*[13]. Certamine vero dupliciter Dei iudicium aperitur: vel ex collisione virium, sicut fit per duellum pugilum, qui duelliones[14] etiam vocantur, vel ex contentione plurium ad aliquod signum prevalere conantium, sicut fit per pugnam 10 athletarum currentium ad bravium. Primus horum modorum apud Gentiles figuratus fuit in illo duello Herculis et Anthei, cuius Lucanus meminit in quarto *Farsalie* et Ovidius in nono *De rerum transmutatione*[15]; secundus figuratur apud eosdem in Athalanta et Ypomene in decimo *De rerum* 11 *transmutatione*[16]. Similiter et latere non debet quoniam in hiis duobus decertandi generibus ita se habet res, ut in altero sine iniuria decertantes impedire se possint, puta duelliones, in altero vero non; non enim athlete impedimento in alterutrum uti debent, quamvis Poeta noster aliter sensisse videtur in quinto, cum fecit remunerari Eurialum[17]. 12 Propter quod melius Tullius in tertiis *Offitiis* hoc prohibuit

11. *II Paral.*, 20, 12.

12. Non si sa dove Dante abbia attinto tale derivazione. Il *Catholicon* ad v. recita: « Dicitur certare quasi certum se dicens habere ». In tal senso si esprime anche Uguccione, ad v. *cerno*.

13. *Act. Ap.* I, 23-6.

14. Qui Dante fornisce una testimonianza sconcertante di quanto fosse radicato il pregiudizio sul duello giudiziario, poiché l'assume come criterio conoscitivo della volontà (giudizio) di Dio nella storia, nonostante che Innocenzo III, nel Concilio Lateranense del 1215 (can. 18), avesse confermato ufficialmente tutte le proibizioni ecclesiastiche, e che sia lo spirito di scetticismo, alimentato dalla forte critica di Federico II, e sia la diffusione del diritto romano, con la crisi del sistema feudale e l'emergere della borghesia, stessero per far scomparire il duello dagli statuti dei liberi comuni. Raimondo da Peñafort e l'Hostiensis avevano definito il duello un omicidio; Alessandro d'Ales (*Summa*, III, 46, 3) aveva eliminato il precedente paradigmatico di Davide-Golia (ricordato anche da Dante, cfr. II, 9, 11), vedendovi una prefigurazione del trionfo di Cristo su Satana; S. Tommaso, oltre averlo invalidato come giudizio di Dio, perché l'esito dipende dalla forza dei campioni (*S. Theol.*, II-II, 95, 8), l'aveva condannato come « irratio-

nel secondo libro dei *Paralipomeni*, così si esprimevano: «Quando non sappiamo che cosa dobbiamo fare, l'unica risorsa che ci resta è di rivolgere a Te i nostri occhi»[11]. La rivelazione invece mediante una prova avviene in due modi: o mediante un sorteggio o mediante un certame («certare» infatti si disse nel senso di «certum facere»)[12]. Talvolta il giudizio di Dio si rivela agli uomini attraverso un sorteggio, come risulta dalla sostituzione di Mattia negli *Atti degli Apostoli*[13]. Il giudizio di Dio mediante un certame invece può manifestarsi in due modi: o per urto di forze, come si verifica nel combattimento di due lottatori che si chiamano appunto «duelliones»[14]; oppure attraverso una gara di più concorrenti che si sforzano di superarsi nel raggiungere un segno prestabilito, come avviene nella corsa degli atleti che gareggiano per giungere primi al traguardo. Il primo di questi due modi è rappresentato presso i pagani da quel duello tra Ercole e Anteo, del quale fa menzione Lucano nel quarto libro della *Farsaglia* e Ovidio nel nono libro delle *Metamorfosi*[15]; il secondo è rappresentato, sempre presso i pagani, dalla corsa fra Atalanta e Ippomene, riportata nel decimo libro delle *Metamorfosi*[16]. Inoltre non bisogna trascurare il fatto che tra questi due tipi di competizione esiste questa differenza: che nel primo i contendenti, per esempio i duellanti, possono legittimamente provocarsi impedimenti a vicenda, mentre nel secondo ciò non è consentito: i corridori infatti non devono recarsi impedimento l'un l'altro, benché il nostro Poeta sembri sia stato di diverso avviso nel quinto libro dell'*Eneide*, quando fece premiare Eurialo[17]. Più giustamente quindi Tullio, nel terzo libro *Dei doveri*, lo proibisce, seguendo il

9

10

11

12

nabile quia hoc est committere se fortunae» (*In Pol.*, IV, 13), anche se poi l'ammette in caso di estrema necessità, per lasciare decidere la sorte.

15. LUCANO, *Phars.*, IV, 609-61 (cfr. *Conv.*, III, 3, 7); OVIDIO, *Metam.*, IX, 183-4.

16. OVIDIO, *Metam.*, X, 560-90.

17. VIRGILIO, *Aen.*, V, 286-361. Nella corsa dei cinque corridori a Trapani Niso, che era primo, scivola e cade, ma, per impedire la vittoria a Salio che lo tallonava, lo urta facendòlo cadere, per cui vince l'amico Eurialo che era in terza posizione, seguito da Elimo e Diore. Per le proteste di Salio, Enea interviene e premia anche i caduti.

sentententiam Crisippi sequens; ait enim sic: «Scite Crisippus, ut multa: " qui stadium " inquit " currit, eniti et contendere debet quam maxime possit ut vincat; supplantare eum
13 quicum certet nullo modo debet " »[18]. Hiis itaque in capitulo distinctis, duas rationes efficaces ad propositum accipere possumus: scilicet a disceptatione athletarum unam, et a disceptatione pugilum alteram; quas quidem prosequar in sequentibus et inmediatis capitulis.

VIII

1 Ille igitur populus qui cunctis athletizantibus pro imperio mundi prevaluit, de divino iudicio prevaluit[1]. Nam, cum diremptio universalis litigii magis Deo sit cure quam diremptio particularis, et in particularibus litigiis quibusdam per athletas divinum iudicium postulamus (iuxta iam tritum proverbium «Cui Deus concedit, benedicat et Petrus»), nullum dubium est quin prevalentia in athletis pro imperio mundi certantibus Dei iudicium sit secuta. Roma-
2 nus populus cunctis athletizantibus pro imperio mundi prevaluit: quod erit manifestum — si considerantur athlete — si consideretur et bravium sive meta. Bravium sive meta fuit omnibus preesse mortalibus: hoc enim «Imperium» dicimus[2]. Sed hoc nulli contigit nisi romano populo; hic non modo primus, quin etiam solus actigit metam certaminis,

18. Cicerone, *De officiis*, III, 10, 42. Per Crisippo cfr. *I frammenti degli stoici antichi*, III *I frammenti morali di Crisippo*, a cura di R. Anastasi, Padova, 1962, p. 202.

1. Questo principio ermeneutico d'interpretazione della storia universale come lotta per il dominio del mondo, ove chi vince domina per giudizio di Dio, non è collocabile in nessun orizzonte culturale che non sia quello mitico della superstizione, cui Dante si aggrappa nel suo fervore contro i nemici dell'Impero: non è collocabile nell'orizzonte positivistico del fatto del successo che crea il diritto, né in quello storicistico-immanentistico della *Weltgeschichte* come *Weltgericht*, e neppure in quello teologico-trascendente della visione cristiana della storia basata sull'evento salvifico di Cristo e non sul giochetto dell'ordalia. Poco convincenti alcuni generosi tentativi di cercare un significato plausibile, come quello del Vinay (148): «Roma ha vinto perché l'animo dei suoi figli l'ha fatta grande e Dio consacra questa grandezza... In Dante l'apriori divino riposa sempre sull'" aposteriori " umano»; però Dante dice esattamente il contrario: «Nul-

parere di Crisippo; scrive infatti: « Come spesso avveniva, Crisippo saggiamente disse: il corridore nello stadio deve sforzarsi di lottare fino allo spasimo per vincere, ma non deve in nessun modo fare lo sgambetto al compagno di gara »[18]. Fatte queste distinzioni nel presente capitolo, possiamo trarne due argomentazioni che servono efficacemente per il nostro assunto: una ricavata dalla gara dei corridori e l'altra dal combattimento dei lottatori; svolgerò tali argomentazioni nei capitoli immediatamente seguenti. 13

VIII

1 Quel popolo dunque che ebbe il sopravvento su tutti gli altri che gareggiavano per l'impero del mondo, prevalse per giudizio di Dio[1]. Infatti, siccome a Dio sta più a cuore dirimere una lite universale che non una particolare, e siccome in talune liti particolari noi cerchiamo di conoscere il giudizio di Dio ricorrendo al combattimento di atleti (secondo il noto proverbio: « A chi Dio concede la vittoria anche Pietro dia la sua benedizione »), non vi è alcun dubbio che la vittoria, ottenuta nella gara dei campioni che concorrono per il dominio del mondo, sia stata la conseguenza di un giudizio di Dio. 2 Il popolo romano ebbe il sopravvento su tutti i popoli concorrenti al dominio del mondo, e questo risulterà chiaro se, nel prendere in considerazione i contendenti, si consideri anche il traguardo ossia la meta. Traguardo o meta fu quello di dominare su tutti gli uomini, ed è questo infatti che noi chiamiamo « Impero »[2]. Ma questo non toccò a nessun altro all'infuori del popolo romano, il quale non solo fu il primo, ma anche l'unico che raggiunse

lum dubium est quin prevalentia in athletis pro imperio mundi certantibus Dei iudicium sit secuta ». Più plausibile la spiegazione del NARDI (411) che si richiama al sistema aristotelico della natura, che metteva Dio come causa prima motrice e direttrice di tutte le cose attraverso le intermediazioni astrologiche, però non bisogna dimenticare che tale governo di Dio avviene nell'ambito del finalismo intrinseco degli esseri, complicato dall'ambiguità della materia e dal capriccio del caso come sospensione d'attività teleologica (ARIST., *Phys.*, II, 5, 197a 5), per cui il legame tra l'evento e la volontà di Dio risulta sempre problematico.

2. Cfr. sopra I, 2, 2; 5, 1; 9, 3; II, 2, 1; 3, 1.

3 ut statim patebit. Primus nanque in mortalibus, qui ad hoc bravium anelavit, Ninus fuit Assiriorum rex: qui quamvis cum consorte thori Semiramide per nonaginta et plures annos, ut Orosius [3] refert, imperium mundi armis temptaverit et Asyam totam sibi subegerit, non tamen occidentales 4 mundi partes eis unquam subiecte fuerunt. Horum amborum Ovidius memoriam fecit in quarto, ubi dicit in *Piramo*:

> Coctilibus muris cinxisse Semiramis urbem

et infra:

> Conveniant ad busta Nini lateantque sub umbra [4].

5 Secundus Vesoges, rex Egipti, ad hoc bravium spiravit; et quamvis meridiem atque septentrionem in Asya exagitaverit, ut Orosius [5] memorat, nunquam tamen dimidiam partem orbis obtinuit; quin ymo a Scithis inter quasi athlotetas et 6 terminum [6] ab incepto suo temerario est aversus. Deinde Cirus, rex Persarum, temptavit hoc: qui, Babilone destructa imperioque Babilonis ad Persas translato, nec adhuc partes occidentales [7] expertus, sub Tamiride regina Scitharum 7 vitam simul et intentionem deposuit. Post hos vero Xerxes, Darii filius et rex in Persis, cum tanta gentium multitudine mundum invasit, cum tanta potentia, ut transitum maris Asyam ab Europa [8] dirimentis inter Sexton et Abidon ponte superaverit. Cuius operis admirabilis Lucanus in secundo *Farsalie* memor fuit; canit enim ibi sic:

> Talis fama canit tumidum super equora Xerxem
> construxisse vias [9].

3. Orosio, *Hist., adv. pag.*, I, 4.
4. Ovidio, *Metam.*, IV, 58, 88.
5. Orosio, *Hist.*, I, 14.
6. Immagine simbolica volta a precisare che era quasi a metà della corsa. Gli « athloteti » infatti non erano gli atleti (come pensa il Meozzi, p. 81), ma i giudici di gara, come risulta da Aristotele, *Eth. Nicom.*, I, 2, 1095b 1, cui rimandarono già il Witte e il Bertalot. Tali giudici stavano all'inizio dello stadio, mentre il traguardo era all'estremità opposta. Cfr. S. Tommaso, *In Eth.*, I, 2, n. 51: « Erant enim quidam athlothetae, idest praepositi athletis currentibus in stadio. Qui quidem athlothetae stabant

la meta della gara, come si vedrà subito. Infatti il primo dei mortali che aspirò a quel traguardo fu Nino, re degli Assiri, il quale, sebbene insieme alla sua consorte Semiramide tentasse per novant'anni e più, come dice Orosio [3], di procurarsi con le armi il dominio del mondo, e sottomettesse tutta l'Asia, tuttavia non riuscì mai ad assogettare le parti occidentali della terra. Di entrambi fa menzione Ovidio nel quarto libro delle *Metamorfosi* dove, parlando di Piramo, dice: 3 4

Semiramide cinse la città con mura di mattoni

e più sotto:

Si rechino al sepolcro di Nino e si nascondano nell'ombra [4].

Il secondo che aspirò a quel traguardo fu Vesoge, re di Egitto, il quale, quantunque abbia portato sconquasso al sud e al nord dell'Asia, come ricorda Orosio [5], tuttavia non riuscì mai ad occupare la metà del mondo, anzi fu distolto dalla sua impresa temeraria dagli Sciti, quand'era già quasi a metà percorso fra gli atloteti e la meta [6]. In seguito tentò l'impresa Ciro, re di Persia, il quale, distrutta Babilonia e trasferito l'impero babilonese ai Persiani, sotto Tamiri, regina degli Sciti, abbandonò ad un tempo la vita e il suo progetto, senza neppure essere venuto a contatto con i paesi d'Occidente [7]. Dopo costoro, Serse, figlio di Dario e re dei Persiani, invase il mondo con un numero così grande di uomini e con mezzi così imponenti da superare, con un ponte tra Sesto e Abido, il tratto di mare che separa l'Asia dall'Europa [8]; Lucano ricordò tale mirabile impresa nel secondo libro della *Farsaglia* dove canta: 5 6 7

È fama che l'ambizioso Serse costruì
delle strade sul mare [9].

in principio stadiorum. Quandoque igitur athletae incipiebant currere ab athlothetis et procedebant usque ad terminum, quandoque autem e converso ».

7. Cfr. OROSIO, *Hist.*, II, 6-7. Vedi *Purg.*, XII, 55-7.
8. Cfr. OROSIO, *Hist.*, II, 10, 8. Vedi *Purg.*, XXVIII, 70 segg.
9. LUCANO, *Phars.*, II, 672-3.

Et tandem, miserabiliter ab incepto repulsus, ad bravium
8 pervenire non potuit [10]. Preter istos et post, Alexander rex Macedo maxime omnium ad palmam Monarchie propinquans, dum per legatos ad deditionem Romanos premoneret, apud Egiptum ante Romanorum responsionem, ut
9 Livius [11] narrat, in medio quasi cursu collapsus est. De cuius etiam sepultura ibidem existente Lucanus in octavo, invehens in Ptolomeum regem Egipti, testimonium reddit dicens:

> Ultima Lagee stirpis perituraque proles
> degener, inceste sceptris cessure sororis,
> cum tibi sacrato Macedo servetur in antro [12].

10 «O altitudo divitiarum scientie et sapientie Dei» [13], quis hic te non obstupescere poterit? Nam conantem Alexandrum prepedire in cursu coathletam romanum tu, ne sua temeritas prodiret ulterius, de certamine rapuisti.

11 Sed quod Roma palmam tanti bravii sit adepta, multis comprobatur testimoniis. Ait enim Poeta noster in primo:

> Certe hinc Romanos olim volventibus annis
> hinc fore ductores, revocato a sanguine Teucri,
> qui mare, qui terras omni ditione tenerent [14].

12 Et Lucanus in primo:

> Dividitur ferro regnum populique potentis
> que mare, que terras, que totum possidet orbem
> non cepit Fortuna duos [15].

10. In quanto fu sconfitto a Salamina e costretto a ripassare in fuga i due ponti di navi.

11. Livio, *Ab urbe condita*, IX, 17 non presenta questa narrazione. Il Ricci (202) rimanda a Orosio, *Hist.*, III, 15 e a Ottone di Frisinga, *Chronicon*, II, 25, che però non offrono corrispondenza puntuale. Per la notizia che Alessandro morì quando si preparava a soggiogare Roma e tutto l'occidente, A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immagini del ME.*, I, Torino, 1882, pp. 217-8, si richiama anch'egli al *Chronicon*, ma riporta anche da Gotofredo da Viterbo, *Pantheon*, XI l'orgogliosa risposta dei Romani: «Si veneris inveneris», cioè «se verrai, ci troverai pronti». Il Vinay (163) fa l'ipotesi plausibile che Dante, citando Livio a memoria, abbia operato una *contaminatio* con i racconti della novellistica medievale su Alessandro.

Ma alla fine, costretto miseramente a rinunciare all'impresa, non poté raggiungere la meta[10]. Oltre costoro e dopo di 8 essi, Alessandro, re macedone, che più di ogni altro stava avvicinandosi alla palma della monarchia, proprio quando, attraverso i suoi ambasciatori, aveva intimato la resa ai Romani e prima di aver ricevuta la risposta, cadde nelle vicinanze dell'Egitto, quasi a metà della corsa, come narra Livio[11]. Anche del suo sepolcro esistente in Egitto ci dà te- 9 stimonianza Lucano nel libro ottavo dove, inveendo contro Tolomeo, re d'Egitto, dice:

Ultimo e degenere rampollo della stirpe dei Lagidi,
che, sull'orlo della morte, stai per cedere lo scettro all'incestuosa [sorella,
mentre il Macedone vien conservato nella tomba a te destinata[12].

« O immensa ricchezza della scienza e della sapienza di 10 Dio »![13] Chi potrà non provare stupore di fronte a te per questo evento? Poiché, mentre Alessandro tentava di ostacolare nella corsa il concorrente romano, tu lo strappasti dalla gara, affinché la sua temerità non si ingigantisse ulteriormente.

Ma che sia stata Roma a conseguire la vittoria in una 11 gara così importante è comprovato da molte testimonianze. Dice infatti il nostro Poeta nel primo libro:

Dalla rinnovata stirpe di Teucro, col volgere degli anni,
un giorno sarebbero sorti i condottieri romani,
che avrebbero dominato su tutte le terre e i mari[14].

Anche Lucano nel primo libro dice: 12

Vogliono spartirsi il regno con le armi, ma la Fortuna
del popolo potente, dominatrice del mare, della terra e di tutto [il mondo
non permise di accogliere due signori[15].

12. Lucano, *Phars.*, VIII, 692-4.

13. *Rom.*, 11, 33. Cfr. *Questio*, XXII, 77; *Conv.*, IV, 21, 6, che lascia cadere il termine « scientie », per una lacuna d'archetipo, secondo il Busnelli. Altri codici hanno « sapientie et scientie » in consonanza con la *Vulgata*, il che fa supporre al Ricci (203) che i copisti scrivessero ciò che sapevano a memoria e non ciò che leggevano.

14. Virgilio, *Aen.*, I, 234-6.

15. Lucano, *Phars.*, I, 109-11.

13 Et Boetius in secundo, cum de Romanorum principe loqueretur, sic inquit:

> Hic tamen sceptro populos regebat,
> quos videt condens radios sub undas
> Phebus extremo veniens ab ortu,
> quos premunt septem gelidi triones,
> quos nothus sicco violentus estu
> torret, ardentes recoquens arenas[16].

14 Hoc etiam testimonium perhibet scriba Cristi Lucas, qui omnia vera dicit, in illa parte sui eloquii: «Exivit edictum a Cesare Augusto, ut describeretur universus orbis»[17]; in quibus verbis universalem mundi iurisdictionem tunc Romanorum 15 fuisse aperte intelligere possumus. Ex quibus omnibus manifestum est quod romanus populus cunctis athletizantibus pro imperio mundi prevaluit: ergo de divino iudicio prevaluit, et per consequens de divino iudicio obtinuit; quod est de iure obtinuisse.

IX

1 Et quod per duellum acquiritur, de iure acquiritur[1]. Nam ubicunque humanum iudicium deficit, vel ignorantie tenebris involutum vel propter presidium iudicis non habere, ne iustitia derelicta remaneat recurrendum est ad Illum qui tantum eam dilexit ut, quod ipsa exigebat, de proprio sanguine ipse moriendo supplevit; unde psalmus: «Iustus 2 Dominus et iustitias dilexit»[2]. Hoc autem fit cum de libero assensu partium, non odio, non amore, sed solo zelo iustitie, per virium tam animi quam corporis mutuam collisionem

16. Boezio, *De cons. phil.*, II, metro 6.

17. *Luc.*, 2, 1. La *Vulgata* ha *exiit*, come rilevava già il Vernani (ed. Matteini, 107, 28), e come corresse il Bertalot, contro la tradizione manoscritta.

1. Contro questo principio Federico II aveva già scritto: «Absit illa abusio quod qui vicit in campo sit *in iure* potior». Per Federico il duello è un abuso, perché incita ai delitti e alle risse, pretende di ricavare la giustizia dalla forza (poiché nei duelli «fortiores semper triunphant»), ed è un tentare Dio (contro il Vangelo); quest'ultimo motivo è frequente nella denuncia dei papi (Nicolò I) e dei pubblicisti (Pietro Cantore).

E inoltre Boezio, nel secondo libro, parlando del principe dei Romani, dice: 13

Egli reggeva con lo scettro i popoli
che Febo abbraccia col suo sguardo, da quando sorge
a quando i suoi raggi sotto le onde ripone,
quei popoli che il gelo del nord stringe in una morsa,
e quelli che il violento Noto brucia con secco calore
che infuoca le sabbie ardenti[16].

La stessa testimonianza ci offre Luca, lo scriba di Cristo, che dice sempre il vero, in questo passo della sua narrazione: «Uscì un editto di Cesare Augusto, che ordinava il censimento di tutto il mondo»[17]; da queste parole possiamo chiaramente intendere che i Romani avevano allora la giurisdizione su tutto il mondo. Da tutte queste testimonianze risulta chiaro che il popolo romano prevalse su tutti gli altri popoli che gareggiavano per il dominio del mondo; quindi esso prevalse per giudizio di Dio, e di conseguenza ottenne il dominio per giudizio divino, il che significa che l'ottenne di diritto. 14 15

IX

Inoltre, ciò che si acquista per mezzo del duello s'acquista di diritto[1]. Ogniqualvolta infatti che vien meno il giudizio umano, o perché avvolto dalle tenebre dell'ignoranza o per la mancanza di un giudice che presieda al giudizio, se non si vuole che la giustizia resti negletta, si deve ricorrere a Colui che tanto l'amò che, morendo, col proprio sangue diede soddisfazione a quanto essa esigeva, onde il Salmo dice: «Il Signore è giusto e amò la giustizia»[2]. Ora il duello si fa quando, per libero consenso delle parti, non per odio né per amore, ma solo per vivo desiderio di giustizia, si chiede il giudizio di Dio mediante lo scontro vio- 1 2

2. *Ps.* 10, 8. Intendo *supplevit* nel senso tecnico della teoria della soddisfazione vicaria per la quale Cristo supplì all'incapacità dell'uomo sostituendolo nell'espiare, con la morte, l'offesa fatta a Dio col peccato. Cfr. S. ANSELMO, *Cur Deus homo?*, I, 12-13; II, 4. S. TOMMASO, *S. Theol.*, III, 46, 1 mette in risalto la rispondenza del sacrificio di Cristo alla giustizia di Dio. Cfr. *Par.*, VII, 115 segg.

divinum iudicium postulatur: quam quidem collisionem, quia primitus unius ad unum fuit ipsa inventa, « duellum » appellamus [3]. Sed semper cavendum est ut, quemadmodum in rebus bellicis prius omnia temptanda sunt per disceptationem quandam et ultimum per prelium dimicandum est, ut Tullius et Vegetius concorditer precipiunt, hic in *Re militari* [4], ille vero in *Offitiis*; et quemadmodum in cura medicinali ante ferrum et ignem omnia experienda sunt et ad hoc ultimo recurrendum; sic, omnibus viis prius investigatis pro iudicio de lite habendo, ad hoc remedium ultimo quadam iustitie necessitate coacti recurramus. Duo igitur formalia duelli apparent: unum hoc quod nunc dictum est; aliud quod superius tangebatur, scilicet ut non odio, non amore, sed solo zelo iustitie de comuni assensu agoniste seu duelliones palestram ingrediantur. Et propter hoc bene Tullius, cum de hac materia tangeret; inquiebat enim: « Sed bella quibus Imperii corona proposita est, minus acerbe gerenda sunt » [5]. Quod si formalia duelli servata sunt, aliter enim duellum non esset, iustitie necessitate de comuni assensu congregati propter zelum iustitie nonne in nomine Dei congregati sunt? Et si sic, nonne Deus in medio illo-

3. Cfr. la definizione del grande canonista RAIMONDO DA PEÑAFORT, *Summa*, l. II, tit. 3: « Duellum est singularis pugna inter aliquos ad probationem veritatis (Dante dice "iustitiae"), ita videlicet ut qui vicerit probasse intelligitur; et dicitur duellum quasi duorum bellum. Dicitur etiam vulgo... iudicium, eo quod ibi Dei iudicium expectatur ». La condizione dell'esclusivo motivo della giustizia si trova affermata in un'ordinanza di Filippo il Bello del 1306: « Se l'interessé, sans orgueil ne mal talent, pour son *bon droit* seulement, requiert bataille ne doit doubter engin ne force, car le vrai juge (Dio) sera pour lui » (cit. da E. C. LEA, *Forza e superstizione*, Piacenza, 1910, p. 221, n. 1 e vedi tutta la parte II dedicata al *Duello giudiziario*, pp. 93-245). Il VINAY (168, n. 3) ritiene che Dante, sottolineando la motivazione dell'amore di giustizia e coinvolgendo nel duello anche le forze spirituali, voglia quasi riscattarlo dalla sua violenta brutalità materiale, per considerarlo indice dei « virtuosi mores romanorum » che hanno fatto grande Roma. È una deduzione esorbitante, come eccessiva ed equivoca la valutazione del NARDI (417) che tale giudizio di Dio implichi un supremo atto di fede religiosa, poi smarrita, mentre è un semplice residuo acritico di superstizione popolare che Dante getta nel calderone del suo provvidenzialismo quasi fanatico.

lento delle rispettive forze dell'animo e del corpo; questo scontro si chiama «duello» perché in origine fu un combattimento fra due persone[3]. Ma bisogna sempre tener presente che a tale rimedio si deve ricorrere come ultima istanza quando si è costretti dalla necessità della giustizia, e solo dopo aver tentato tutti gli altri mezzi per decidere la vertenza, così come, per quanto riguarda la guerra, bisogna prima esperire tutte le vie della discussione e solo in ultima istanza ricorrere al combattimento — come insegnano concordemente Tullio nel libro *Dei doveri* e Vegezio nell'*Arte militare*[4] —, e per quanto riguarda la cura medica, bisogna prima provare tutti gli altri rimedi e solo in ultimo ricorrere al ferro e al fuoco. Due sono dunque le condizioni formali del duello, una è quella indicata or ora, l'altra è quella toccata prima, che cioè i contendenti o duellanti scendano in campo di comune accordo, non mossi dall'odio o dall'amore, ma solo dallo zelo per la giustizia. Perciò Tullio, trattando di questo argomento, giustamente diceva: «Ma le guerre, la cui posta è la corona dell'Impero, vanno combattute con minore asprezza»[5]. Ora, se queste condizioni formali del duello sono state rispettate — perché altrimenti non sarebbe duello —, i due contendenti che, per necessità di giustizia, si sono affrontati di comune accordo, mossi dall'amore della giustizia stessa, non si sono forse riuniti in nome di Dio? E se è così, Dio non è forse in mezzo

4. CICERONE, *De off.*, I, 11, 34: «Cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, cumque illud proprium sit hominis, hoc belluarum, confugiendum est ad posterius si uti non licet superiore». La prospettiva di VEGEZIO, *De re militari*, III, 9, non è moralistica, ma puramente tecnico-militare, in quanto afferma che bisogna saper temporeggiare finché l'apparato bellico sia curato in tutti i dettagli e perfettamente efficiente in modo da garantire il successo. — Si noti che il termine *disceptatio* in Cicerone è usato nel senso di discussione, mentre Dante, al cap. 7, 9, lo intende nel senso di contesa concreta comprendente il sorteggio, la gara, il duello, e forse per questo ora parla di «disceptationem quandam» per farla collimare col senso ciceroniano.

5. CICERONE, *De off.*, I, 12, 38: «Sed ea bella, quibus imperii proposita gloria est, minus acerbe gerenda sunt». Dante sostituisce *corona* a *gloria*, ma il senso non cambia perché la gloria è la ricompensa (corona) della vittoria. La moderazione raccomandata da Cicerone riguarda le guerre di prestigio, di egemonia (contro i Sanniti, i Latini ecc.), ove «gloria» è più adatto, non le guerre di sopravvivenza (con i Celtiberi, con Annibale).

6 rum est, cum ipse in evangelio nobis hoc promictat?[6] Et si Deus adest, nonne nefas est arbitrari iustitiam succumbere posse, quam ipse in tantum diligit, quantum superius prenotatur?[7] Et si iustitia in duello succumbere nequit, nonne
7 de iure acquiritur quod per duellum acquiritur? Hanc veritatem etiam Gentiles ante tubam evangelicam cognoscebant,
8 cum iudicium a fortuna duelli querebant. Unde bene Pirrus ille, tam moribus Eacidarum quam sanguine generosus, cum legati Romanorum pro redimendis captivis ad illum missi fuerunt, respondit:

> Nec mi aurum posco, nec mi pretium dederitis;
> non cauponantes bellum, sed belligerantes,
> ferro, non auro, vitam cernamus utrique.
> Vosne velit an me regnare Hera, quidve ferat sors,
> virtute experiamur.
> Quorum virtuti belli fortuna pepercit,
> eorundem me libertati parcere certum est.
> Dono ducite[8].

Hic Pirrus « Heram » vocabat fortunam, quam causam melius
9 et rectius nos « divinam providentiam » appellamus. Unde caveant pugiles ne pretium constituant sibi causam; quia non tunc duellum, sed forum sanguinis et iustitie[9] dicendum esset; nec tunc arbiter Deus adesse credatur, sed ille anti-
10 quus Hostis qui litigii fuerat persuasor[10]. Habeant semper, si duelliones esse volunt, non sanguinis et iustitie mercatores, in hostio palestre ante oculos Pirrum, qui pro imperio
11 decertando sic aurum despiciebat ut dictum est. Quod si

6. *Matth.*, 18, 20; le parole dell'Evangelista si riferiscono alla *congregatio* per la preghiera o per la riconciliazione dei fratelli, non certo per la contesa.

7. Cfr. l'inizio del cap. 9.

8. Cfr. Cicerone, *De off.*, I, 12, 38, che riporta questi versi degli *Annales* di Ennio, e commenta la risposta di Pirro, qualificandola come « regalis sane et digna Aecidarum genere sententia ».

9. Seguo la lezione *iustitiae*, presente in quasi tutti i codici, con eccezione, secondo il Bertalot, di D e G e di quello alla base della traduzione ficiniana. Il Torri e poi il Witte preferirono leggere *iniustitiae*, assunta ancora come base per le traduzioni di Vinay e di Nardi. Già il Bigongiari, *The text* cit., p. 458 e il Toynbee, *Dante Notes*, in « The modern Language Review », XXIV (1929), p. 53, seguiti dal Vianello, *Il testo critico* cit., pp. 109 segg. e dal Ricci, p. 207, hanno osservato che Dante costruisce

a loro, dacché egli stesso ce lo promette nel Vangelo? [6] E se Dio è presente, non è forse un'empietà supporre che possa soccombere la giustizia che egli ama in quella misura sopra indicata? [7] E se nel duello non può soccombere la giustizia, ciò che si conquista mediante il duello non si conquista forse con diritto? Anche i pagani, prima dell'annuncio del Vangelo, conoscevano questa verità quando ricercavano il giudizio dalla sorte di un duello. Ecco perché il grande Pirro, nobile sia per il sangue che per i costumi degli Eacidi, quando gli furono inviati gli ambasciatori romani per il riscatto dei prigionieri, diede loro questa bella risposta:

6

7

8

Non chiedo per me oro, né mi dovrete dare un prezzo;
giochiamoci a vicenda la vita combattendo con la spada,
non mercanteggiando la guerra con l'oro.
Vediamo alla prova del valore, qualunque sia la sorte,
se Hera vuole che regniate voi o io.
È cosa certa che io farò grazia della libertà
a coloro che la fortuna della guerra ha risparmiato per il loro valore.
Questi portateli pure via in dono [8].

Qui Pirro chiamava Hera la Fortuna, cioè quella causa che noi, meglio e più giustamente, chiamiamo « divina provvidenza ». Cerchino quindi i contendenti di non proporsi come movente il denaro, poiché allora non si dovrebbe più chiamare duello, ma mercato del sangue e della giustizia [9]; né si creda che in tal caso sia presente come giudice Dio, ma piuttosto quell'antico Avversario che fu istigatore della contesa [10]. Se vogliono essere duellanti e non mercanti di sangue e di giustizia, entrando in campo, abbiano sempre davanti agli occhi Pirro il quale, guerreggiando per il predominio, sapeva disprezzare l'oro, come si è detto. Se poi

9

10

11

questo periodo (come il seguente, ove è questione dello stesso termine) in relazione al concetto di Ennio espresso poco prima, per cui se nel duello i contendenti combattono per cupidigia di denaro e non per amore di giustizia, farebbero mercato della giustizia stessa, combattendo da mercenari (« cauponantes bellum »), ponendosi quindi all'infuori del giudizio di Dio.

10. Qui Dante pone il diavolo come ispiratore del duello fatto non per amore di giustizia ma di denaro; il Concilio di Trento nel 1563 stigmatizzerà il duello in se stesso come opera del demonio, cfr. Conc. Trid., Sess. XXV, *De Reform.*, cap. XIX: « Detestabilis duellorum usus *fabricante diabolo* introductus ».

contra veritatem ostensam de inparitate virium[11] instetur, ut assolet, per victoriam David de Golia[12] obtentam instantia refellatur; et si Gentiles aliud peterent, refellant ipsam per victoriam Herculis in Antheum[13]. Stultum enim est valde vires quas Deus confortat, inferiores in pugile[14] suspicari.

12 Iam satis manifestum est quod per duellum acquiritur de iure acquiri. Sed romanus populus per duellum acquisivit Imperium[15]: quod fide dignis testimoniis comprobatur. In quibus manifestandis non solum hoc apparebit, sed etiam quicquid a primordialibus Imperii romani diudicandum erat 13 per duellum esse discussum. Nam de primo cum de sede patris Enee, qui primus pater huius populi fuit, verteretur litigium, Turno Rotulorum rege contra stante, de comuni amborum regum assensu ad ultimum, propter divinum beneplacitum inquirendum, inter se solum dimicatum est, ut in 14 ultimis *Eneydos* canitur[16]. In quo quidem agone tanta victoris Enee clementia fuit, ut nisi balteus, quem Turnus Pallanti a se occiso detraxerat[17], patuisset, victo victor simul vitam condonasset et pacem, ut ultima carmina nostri Poete testan-15 tur. Cumque duo populi ex ipsa troyana radice in Ytalia germinassent, romanus videlicet et albanus, atque de signo aquile deque penatibus[18] aliis Troyanorum atque dignitate

11. Per S. Tommaso, *S. Theol.*, II-II, 95, 8, ad 3 la disparità di forze (« quando pugiles sunt valde impares virtute vel arte ») è considerata un ulteriore motivo per rifiutare la sorte affidata al duello, poiché è evidente che si attenda un « miraculosus effectus ».

12. Cfr. *I Reg.*, 17, 4-51.

13. Cfr. Lucano, *Phars.*, IV, 620. Il Vianello, *Il testo critico* cit., p. 109 non trova pertinente questo esempio perché Ercole e Anteo sarebbero stati di forza uguale (Lucano dice: « miranturque habuisse parem »), e propone una interpretazione alquanto forzata e grammaticalmente insostenibile. Anteo era superiore al fortissimo Ercole perché, a contatto con la terra, riprendeva forza. Cfr. *Inf.*, XXXI, 100 segg.

14. Seguo la lezione *in pugile*, testimoniata da KT ed accolta dal Witte, dal Giuliani e dal Ricci, perché la variante *pugile* come ablativo di paragone, pur testimoniata dalla maggior parte dei codici e adottata da tutti gli editori moderni, compreso il Vinay, non sembra adeguata a rendere il senso della frase, poiché la contrapposizione non è tra Dio e il pugile, ma tra le forze di un pugile sostenute da Dio e quelle dell'altro pugile; se si accettasse *pugile* bisognerebbe intenderlo come « viribus pugilis », come di fatto l'intendono il Meozzi (86) e il Vinay (173) che traduce: « inferiori a quelle di un semplice combattente ».

contro la verità dimostrata si opponesse la solita obbiezione di una disparità di forze[11], si ribatta l'obbiezione con la vittoria riportata da Davide su Golia[12]; e se i pagani chiedessero un altro esempio, si confuti l'obbiezione con la vittoria di Ercole su Anteo[13]. È infatti cosa stoltissima supporre che in un campione[14] le forze sostenute da Dio possano risultare inferiori.

È ormai abbastanza chiaro che quanto si acquista con il duello si acquista con diritto. Ora il popolo romano con il duello acquistò[15] l'Impero, e questo si dimostra con testimonianze degne di fede, esponendo le quali non solo risulterà chiaro quel fatto, ma anche come, fin dai primordi dell'Impero romano, si risolvesse col duello qualunque controversia. La prima volta infatti avvenne quando sorse una contesa circa la sede del padre Enea — che fu il primo padre di questo popolo — per l'opposizione che gli faceva Turno, re dei Rutuli; alla fine, i due re, di comune accordo, ricorsero al duello tra di loro per scoprire il volere di Dio, come si canta alla fine dell'*Eneide*[16]. E in tale combattimento la clemenza del vincitore Enea fu così grande che, benché vittorioso, avrebbe condonato al vinto la vita e insieme avrebbe offerta la pace — come testimoniano gli ultimi versi del nostro Poeta —, se non avesse scorto il cingolo che Turno aveva sottratto a Pallante dopo averlo ucciso[17]. E quando poi dall'identica radice troiana germogliarono in Italia due popoli, quello Romano e quello Albano, dopo aver conteso a lungo fra loro per l'insegna dell'aquila, per i penati[18] di Troia e per il principato, in

12

13

14

15

15. Il Rostagno, contro l'intera tradizione, legge *requisivit*, privo qui di significato e non in linea con l'*acquiritur* della precedente proposizione che funge da premessa maggiore. Il VINAY (172) segue il Rostagno.

16. VIRGILIO, *Aen.*, XII, 693-938.

17. VIRGILIO, *Aen.*, XII, 938-52.

18. Contro la testimonianza dell'intera tradizione, il Torri, forse indotto dalla traduzione di Ficino (« e degli Dei famigliari de' Troiani »), legge « deque penatibus diis Troyanorum », lezione confermata poi dal Witte e accolta dal Giuliani, dal Bertalot, dal Rostagno e dai traduttori fino al VINAY (175). Giustamente il RICCI (209) afferma: « *aliis* va benissimo perché qui Dante vuol dire che i due popoli di stirpe troiana ebbero tra loro contesa per i nuovi penati di Troia, e *aliis* non fa che contrapporre i penati d'Italia con gli originari penati della Troade ».

principandi longo tempore inter se disceptatum esset, ad ultimum de comuni assensu partium, propter iustitiam cognoscendam [19] per tres Oratios fratres hinc et per totidem Curiatios fratres inde in conspectu regum et populorum altrinsecus expectantium decertatum est: ubi tribus pugilibus Albanorum peremptis, Romanorum duobus, palma victorie sub Hostilio [20] rege cessit Romanis. Et hoc diligentes Livius in prima parte contexit, cuius Orosius [21] etiam
16 contestatur. Deinde cum finitimis, omni iure belli servato, cum Sabinis, cum Samnitibus, licet in multitudine decertantium, sub forma tamen duelli, de imperio decertatum fuisse Livius narrat [22]: in quo quidem modo decertandi cum
17 Samnitibus fere fortunam, ut dicam, incepti penituit. Et hoc Lucanus in secundo ad exemplum reducit sic:

> Aut Collina tulit stratas quot porta catervas
> tunc cum pene caput mundi rerumque potestas
> mutavit translata locum, romanaque Samnis
> ultra Caudinas speravit vulnera furcas [23].

18 Postquam vero Ytalorum litigia sedata fuerunt, et cum Grecis cumque Penis nondum pro divino iudicio certatum esset, ad Imperium intendentibus illis et illis, Fabritio pro Romanis, Pirro pro Grecis, de imperii gloria in militie multitudine decertantibus, Roma obtinuit; Scipione vero pro Ytalis, Annibale pro Affricanis in forma duelli bellum gerentibus, Ytalis Affricani succubuerunt, sicut Livius et alii
19 romane rei scriptores testificari conantur [24]. Quis igitur adeo mentis obtuse nunc est, qui non videat sub iure duelli gloriosum populum coronam orbis totius esse lucratum? Vere dicere potuit homo romanus quod quidem Apostolus *ad*

19. Nel disaccordo esistente tra i manoscritti e le edizioni, ho preferito seguire il Bertalot ed il Ricci e scegliere *iustitiam* a preferenza di *instantia* (scelta già dal Witte sulla base del Ficino e seguita dal Giuliani, dal Rostagno, dal Vianello e dal Vinay), poiché nel duello si cerca appunto un giudizio, una sentenza, mentre *instantia* ha tutt'altro significato.

20. Tullo Ostilio (672-640 a. C.) fu il terzo re di Roma; fece radere al suolo Alba Longa e ne trasferì la popolazione a Roma sul monte Celio.

21. Livio, *Ab urbe condita*, I, 24-6; Orosio, *Hist.*, II, 4, 2.

22. Livio, *op. cit.*, I, 26 segg.

23. Lucano, *Phars.*, II, 135-8.

ultimo, di comune accordo delle parti, onde definire giustamente la lite[19], si combatté fra tre fratelli Orazi da una parte e altrettanti fratelli Curiazi dall'altra, alla presenza dei re e dei rispettivi popoli, in attesa fuori dalla cinta. Caduti i tre campioni degli Albani e due dei Romani, la palma della vittoria fu concessa ai Romani, sotto il re Ostilio[20]. Livio, nella prima parte della sua opera, raccolse diligentemente per iscritto tali fatti, ed anche Orosio li attesta[21].
In seguito, come narra Livio[22], i Romani combatterono per il predominio con i popoli confinanti, coi Sabini e coi Sanniti, osservando tutte le leggi di guerra e attenendosi alla forma del duello, sebbene i combattenti fossero numerosi: in questo modo di combattere con i Sanniti la fortuna quasi si pentì, per così dire, del suo proposito iniziale. Lucano nel secondo libro ricorda, a mo' di esempio, questo fatto con le seguenti parole: 16 17

Oppure quante caterve di cadaveri sostenne la porta Collina,
quando la città, capo del mondo, e il potere effettivo
per poco non mutarono di sede, e il Sannita sperò che le ferite
inferte a Roma fossero più gravi delle forche Caudine[23].

Una volta sedate le contese con i popoli italici, e poiché i Romani non avevano ancora combattuto con i Greci e con i Cartaginesi per conoscere il giudizio di Dio, in quanto sia gli uni che gli altri aspiravano all'Impero, Fabrizio per i Romani e Pirro per i Greci si affrontarono con eserciti numerosi per conquistare la gloria del predominio, e l'ottenne Roma. E quando Scipione per gli Itali e Annibale per gli Africani si fecero guerra in forma di duello, gli Africani soccombettero agli Itali, come Livio ed altri storiografi romani hanno cura di attestare[24]. Chi dunque è ancora di mente così ottusa da non vedere che quel popolo glorioso si guadagnò la corona del dominio universale per diritto di duello? Un romano avrebbe veramente potuto dire come l'Apostolo a Timoteo: « A me fu riservata la co- 18 19

24. LIVIO, *Ab urbe condita*, XLV, 38; 4 e 11 ricorda Scipione, vincitore della seconda guerra punica e in XXXVIII, 46, 10 il suo trionfo su Annibale; VIRGILIO, *Aen.*, 842-4; cfr. *Conv.*, IV, 5, 19; *Par.*, XXVII, 61-6.

Timotheum «Reposita est michi corona iustitie»[25]; «reposita», scilicet in Dei providentia ecterna. Videant nunc iuriste presumptuosi[26] quantum infra sint ab illa specula rationis[27] unde humana mens hec principia speculatur, et sileant secundum sensum legis consilium et iudicium exhibere contenti.

21 Et iam manifestum est quod romanus populus per duellum acquisivit Imperium: ergo de iure acquisivit; quod est principale propositum in libro presenti.

X

1 Usque adhuc patet propositum per rationes que plurimum rationalibus principiis innituntur; sed ex nunc ex principiis fidei cristiane iterum patefaciendum est. Maxime enim fremuerunt et inania meditati sunt[1] in romanum Principatum qui zelatores fidei cristiane se dicunt; nec miseret eos pauperum Cristi, quibus non solum defraudatio fit in ecclesiarum proventibus, quinymo patrimonia ipsa cotidie rapiuntur, et depauperatur Ecclesia dum, simulando iustitiam, executorem iustitie non admittunt. 2 Nec iam depauperatio talis absque Dei iudicio fit, cum nec pauperibus, quorum patrimonia sunt Ecclesie facultates, inde subveniatur, 3 nec ab offerente Imperio cum gratitudine teneantur. Redeunt unde venerunt: venerunt bene, redeunt male, quia

25. *II Tim.*, 4, 8.

26. Per la polemica di Dante contro i giuristi presuntuosi, intellettualmente mediocri e venali cfr. *Conv.*, III, 11, 10: «Né si dee chiamar vero filosofo colui che è amico di sapienza per utilitade, sì come sono li legisti, (li) medici e quasi tutti li religiosi». L'accento di animosità di Dante si spiega con le sue dolorose esperienze vissute per colpa dei giudici fiorentini, che nel marzo 1302 lo condannarono a multe elevate e poi al confino, determinando la sua sfiducia nelle istituzioni giuridiche soggette a pressioni politiche e interessi particolari. Ma forse Dante mira più in alto, agli stessi teorici del diritto dello Studio bolognese, favorevoli alle tesi temporaliste della Santa Sede, come Francesco Accorsi, Dino da Mugello, Guglielmo Durante ecc. Cfr. SOLMI, *Il pens. pol. di Dante*, p. 54; CHIAPPELLI, *La polemica contro i legisti dei sec. XIV, XV e XVI*, in «Arch. giurid.», XXVI (1881), pp. 295 segg.

27. Per il termine *specula* cfr. *Ep.* VII, 23; XI, 2; anche per questo uso non è accettabile la proposta del BIGONGIARI, *The text* cit., p. 457 di mutare la lezione in «ab illo *speculo* rationis» sulla base dei codici di β

rona di giustizia »[25], « riservata » cioè nell'eterna provvidenza di Dio. Vedano ora i giuristi presuntuosi[26] quanto essi siano distanti da quella specola della ragione[27], da cui la mente umana contempla questi principi, e tacciano, accontentandosi di dare consigli e giudizi conformi al senso della legge. 20

Ormai è stato chiarito che il popolo romano conquistò l'Impero per mezzo del duello; dunque lo conquistò di diritto; il che è proprio l'assunto principale di questo libro. 21

X

Fin qui l'assunto è stato dimostrato con argomenti che si basano sostanzialmente sui principii di ragione, ma d'ora in poi occorrerà provarlo con i principii della fede cristiana. Giacché quelli che massimamente « fremettero e meditarono vani disegni »[1] contro il principato romano sono quelli che si proclamano zelatori della fede cristiana, ma non hanno compassione dei poveri Cristiani, poiché non solo questi vengono defraudati delle rendite delle chiese, ma gli stessi patrimoni ecclesiastici vengono quotidianamente depredati, e la Chiesa viene impoverita, mentre essi, simulando giustizia, rifiutano Colui che è l'esecutore della giustizia. Ma già questo depauperamento della Chiesa non può avvenire senza il volere di Dio, dal momento che con i beni della Chiesa non si soccorrono più i poveri cui appartengono in patrimonio, né si posseggono con senso di gratitudine verso l'Impero che li ha concessi: tornino donde sono venuti, vennero bene e ritornano male, poiché sono stati dati bene, 1 2 3

e con l'appoggio di un passo di S. Agostino (*De Trin.*, XV, 8): « Speculantes dicit per speculum videntes, non a specula prospicientes », citato anche da S. TOMMASO, *S. Theol.*, II-II, 180, 3, ad. 3: « Speculatio... dicitur a speculo, non a specula ». La sostituzione fu approvata dal TOYNBEE, *op. cit.*, p. 54, ma rifiutata da A. MANCINI in « Studi Danteschi », XIII (1928), pp. 101-2, il quale osserva giustamente che in Dante non si tratta dello specchio (delle creature) in cui la ragione scopre la verità del creatore, ma dell'alto punto d'osservazione da cui si pone la ragione. Il VINAY (177) ritiene che l'immagine possa essere stata suggerita da BOEZIO, *De cons. phil.*, IV, pr. 6: « Cum ex alta providentiae specula respexit ».

1. Cfr. I, 1.

bene data, et male possessa sunt. Quid ad pastores tales? Quid si Ecclesie substantia defluit dum proprietates propinquorum suorum exaugeantur? [2] Sed forsan melius est propositum prosequi, et sub pio silentio Salvatoris nostri expectare succursum.

4 Dico ergo quod, si romanum Imperium de iure non fuit, Cristus nascendo persuasit [3] iniustum; consequens est falsum: ergo contradictorium antecedentis est verum. Inferunt enim

5 se contradictoria invicem a contrario sensu [4]. Falsitatem consequentis ad fideles ostendere non oportet: nam si fidelis quis est, falsum hoc esse concedit; et si non concedit, fidelis non est, et si fidelis non est, ad eum ratio ista non queritur.

2. In questa parentesi polemica contro i falsi zelatori della fede (da identificare in Bonifacio VIII e successori e negli amministratori dei territori pontifici), Dante anticipa alcuni temi della disputa che svolgerà nel libro III, 10 sulla proprietà ecclesiastica, non facendo ancora le opportune distinzioni giuridiche e di fatto, e adoperando termini che al VINAY (178-9) sono sembrati equivoci e implicanti contraddizione; qui però Dante è tutto preso dallo sdegno passionale contro gli ecclesiastici nemici dell'Impero, dal quale hanno avuto quel «patrimonio dei poveri» che essi rapinano. Egli ha in mente l'ingordigia di denaro della curia avignonese con i suoi diritti di riserva, servizi, annate e soprattutto le esagerazioni nepotistiche di Clemente V il quale, oltre arricchire i parenti, lasciò le provincie italiane in balia di pastori predoni, come si esprime un cronista: «Per predones potius quam per rectores est spoliata et confusa» (in «Archiv. f. Lit.-u. Kirchengesch. d. Mittelalters», 5 [1889], p. 141). L'idea che i beni della chiesa sono «patrimonia pauperum» si trova in GRAZIANO, *Decretum*, C. XVI, q. 1, c. 59: «Novimus res ecclesiae esse patrimonia pauperum», e passò nella pubblicistica medievale. Il VINAY (179) cita il passo di S. BERNARDO, *Declamat.*, 17 PL 184, 449: «Sane patrimonia sunt pauperum facultates ecclesiarum», onde «sacrilega eis crudelitate surripitur» quanto vien loro sottratto con l'uso malvagio che ne fanno i ministri. Il cenno all'*offerente Imperio* richiama già la donazione di Costantino, di cui riconosce la *pia intentio* («bene data»; «venerunt bene»), e le successive donazioni imperiali, ma serve soprattutto per condannare l'assenza di *gratitudo* che non è tanto il sentimento di riconoscenza quanto l'*obsequium* feudale verso l'Impero, al cui bene, in caso di necessità, le proprietà concesse debbono servire, nel senso già precisato da UGO DI S. VITTORE, *De sacram.*, II, p. 11, c. 7 PL 176, 420: «Si ratio postulaverit et necessitas... ipsa possessio ab ecclesiasticis personis obtenta, *obsequium*, quod regiae potestati pro patrocinio debetur, iure negare non potest». Anzi, qui Dante sembra indicare la necessità di una revoca della concessione stessa, e quindi di un ritorno dei beni al donatore: *redeant unde venerunt*. Il RICCI (213) legge *redeunt* come protasi con l'ellissi del «si», ma non è accettabile, non tanto perché la prima lezione è attestata dalla coppia HZ risalente alla prima metà del sec. XIV e concordante col codice-base di Ficino e adottata da tutti gli editori moderni, ma soprattutto perché è la sola che dà un significato pieno e genuino, in conformità a *Mon.*, III, 10, e *Par.*, XX, 55-60,

ma posseduti male. Ma ciò che importa a simili pastori? Che importa loro se le sostanze della Chiesa si disperdono? Purché si accrescano le proprietà dei loro parenti [2]. Ma forse è meglio proseguire nella nostra ricerca e attendere, in pio silenzio, il soccorso del nostro Salvatore.

Affermo dunque che se l'Impero Romano non fu di diritto, Cristo con la sua nascita sanzionò [3] una cosa ingiusta; ora questa conseguenza è falsa; quindi è vera la contraddittoria della premessa ipotetica, poiché le proposizioni contradditorie [a premesse condizionali] si inferiscono da proposizioni di senso opposto [alla conseguenza] [4]. La falsità di quella conseguenza non occorre dimostrarla ai credenti, poiché chi ha fede l'ammette subito, e se non l'ammette non ha fede, e se non ha fede quell'argomento non fa per

4

5

e in relazione alla disputa secolare tra civilisti e canonisti sulle leggi giustinianee della *revocatio donationum certis de causis* da parte dell'Impero (*Instit.*, II, t. 7, 2 con il rinvio al *Cod.*, VIII, t. 56, l. 10). Su tale disputa cfr. D. MAFFEI, *La donazione di Costantino* cit., pp. 43-145. Vedi anche la nota *Redeant unde venerunt* in B. NARDI, *Saggi e note di critica dantesca* cit., pp. 408-14, da completare con l'Introduzione al *Monarchia* in DANTE, *Opere minori*, t. II, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, pp. 257-64.

3. Tutti i manoscritti hanno *presumpsit*, ma il Giuliani (272) ha stimato più conforme alla verità *persuasit*, perché confermato dall'uso che ne fa Dante nel seguito del capitolo. La validità del motivo è riconosciuta dal Bigongiari e dal Ricci, ma non dalle edizioni precedenti.

4. Credo che il GIULIANI (395), il VIANELLO (166), il VINAY (181) e il NARDI (427) non abbiano afferrato bene il significato della frase dantesca, in quanto traducono più o meno così: « poiché le proposizioni contraddittorie si escludono a vicenda », per cui se una è falsa l'altra è vera, rimandando il Nardi a PIETRO ISPANO, *Summ. log.*, V, 36 e ad ARISTOTELE, *Top.*, V, 8, 13b 15 segg., e il Vinay a BOEZIO, *In De interpr.*, ed. I, PL 64, 364. Non tengono presente che qui non si tratta di affermare che se la conseguenza (la sua morte sanzionò una cosa ingiusta) è falsa, è vera la sua contradditoria (la sua morte *non* sanzionò...), secondo la regola delle contraddittorie (di cui ai rimandi), ma si tratta di inferire (*inferunt se*) dalla falsità della conseguenza la verità che l'Impero romano fu di diritto, che è appunto il contrario della premessa condizionale (*contradictorium antecedentis*). Il sillogismo che fa Dante è ipotetico condizionale secondo lo schema della 2ª figura: se A è, B è; ora B non è; quindi A non è, che è della forma negativa di modo tollente (*tollendo tollens*), secondo la terminologia dei logici. Ora tale giudizio pone tra l'ipotesi e la tesi il rapporto di principio o premessa (*antecedens*) e conseguenza (*consequens*), e la regola fondamentale di tale sillogismo, qui richiamata da Dante con una frase un po' sibillina, è che dall'affermazione della verità dell'ipotesi si conclude all'affermazione della verità della conseguenza, e d'altra parte dalla negazione della verità della conseguenza si conchiude alla negazione della verità dell'ipotesi (questa seconda parte in particolare è quella richiamata da Dante).

6 Consequentiam sic ostendo: quicunque aliquod edictum ex electione prosequitur, illud esse iustum opere persuadet (et cum opera persuadentiora sint quam sermones, ut Phylosopho placet in ultimis *ad Nicomacum*) [5], magis persuadet quam si sermone approbaret. Sed Cristus, ut scriba eius Lucas testatur [6], sub edicto romane auctoritatis nasci voluit de Virgine Matre, ut in illa singulari generis humani descriptione filius Dei, homo factus, homo conscriberetur: quod fuit illud prosequi. 7 (Et forte sanctius est arbitrari divinitus illud exivisse per Cesarem, ut qui tanta tempora fuerat expectatus in sotietate mortalium, cum mortalibus ipse se consignaret). 8 Ergo Cristus Augusti, Romanorum auctoritate fungentis, edictum fore iustum opere persuasit. Et cum ad iuste edicere iurisdictio sequatur, necesse est ut qui iustum edictum persuasit iurisdictionem [7] etiam persuaserit: que si de iure non erat, iniusta erat [8]. 9 Et notandum quod argumentum sumptum ad destructionem consequentis [9], licet de sua forma per aliquem locum [10] teneat, tamen vim suam per secundam figuram ostendit, si reducatur sicut argumentum a positione antecedentis per primam. 10 Reducitur enim sic: omne iniustum

5. ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, X, 1, 1172a 34-5. Cfr. I, 13, 4.

6. *Luc.*, 2, 1. Cfr. DANTE, *Ep.* VII, 3, 14.

7. Qui *iurisdictio* non va intesa come l'atto del giudice che giudica secondo giustizia, come intende il VINAY (182), deviato da Uguccione, ma come potere di governo che trova la sua espressione prima nell'attività legislativa.

8. L'argomento che la nascita di Cristo, con l'ubbidienza al censimento di Augusto, rappresenta un'approvazione e un avallo divino dell'Impero è sviluppato soprattutto da Giordano di Osnabrück, il quale, per sottolineare la dignità dell'impero romano e spingere i tedeschi ad onorarlo, afferma che Cristo stesso l'ha onorato dall'inizio alla fine della vita, volendo nascere nel momento storico della *pax romana*, assoggettarsi al censimento, pagare il tributo a Cesare, riconoscere l'autorità di Pilato come proveniente da Dio, onde conclude che l'Anticristo non verrà finché durerà il Sacro Romano Impero Germanico: « In ingressu suo Dominus approbavit et honoravit romanum Imperium, mox ut natus est censui Cesaris se subdendo... Sic ergo Dominus mundum ingrediens dupliciter honoravit romanum Imperium sive Cesarem et universum mundum ministerio Cesaris pacando et censui Cesaris se subiciendo » (*De prerogativa romani Imperii*, pubblicato nelle *Veröffentlichungen d. Forschungsinstitute an der Universität Leipzig*, a cura di H. Grundmann, Leipzig-Berlin, 1930, p. 12).

9. La conseguenza che Cristo sanzionò una cosa ingiusta.

10. *Locus* è espressione tecnica della logica formale classica per indicare i titoli generali che raggruppano i vari argomenti usati nella discus-

lui. La consequenzialità logica del suddetto sillogismo la dimostro nel modo seguente: chiunque si sottomette liberamente ad un editto, con tale fatto lo avalla come giusto (e tale avallo è più persuasivo di una approvazione puramente verbale, poiché i fatti sono più persuasivi delle parole, come afferma il Filosofo alla fine dell'*Etica*)[5]; ora Cristo, come ci attesta il suo biografo Luca[6], volle nascere dalla Vergine Madre in occasione dell'editto dell'autorità romana, affinché il Figlio di Dio incarnato fosse censito come uomo in quello straordinario censimento del genere umano: il che significa appunto sottomettersi a quell'editto (e forse è più giusto ritenere che l'editto fu promulgato da Cesare proprio per volontà divina, affinché Colui che per tanto tempo era stato atteso fra gli uomini si annoverasse personalmente tra gli uomini stessi); quindi Cristo confermò con i fatti che l'editto promulgato da Augusto, nella sua veste di capo dei Romani, era giusto. E siccome il promulgare giusti editti suppone la giurisdizione, chi avallò l'editto come giusto avallò come giusta anche la giurisdizione[7], la quale sarebbe stata ingiusta se non fosse stata di diritto[8]. Va notato inoltre che l'argomento sviluppato per confutare la conseguenza della premessa ipotetica[9], benché nella sua forma sia valido per un certo *locus*[10], tuttavia rivela la sua efficacia dimostrativa alla luce di un sillogismo di seconda figura, quando se ne compia la « reductio per impossibile » ad un sillogismo in prima figura, affermando la premessa maggiore [e sostituendo la minore] del sillogismo precedente. Il sillogismo di cui si opera la « reductio » è questo: ogni cosa ingiusta è convalidata in-

6

7

8

9

10

sione. Cfr. PIETRO ISPANO, *Summulae logicales*, tr. V: « Locus est sedes argumenti, vel id unde ad propositam quaestionem conveniens trahitur argumentum ». Ma talvolta significa anche lo stesso argomento, oppure la struttura logica o lo schema logico o il principio logico. Cfr. ARISTOTELE, *Top.*, II e V. Qui Dante non precisa quale sia questo *locus* (come fa invece nella *Questio*, X, 9), ma penso sia il *locus a consequentia* (secondo la divisione dei logici medievali), poiché la struttura dell'argomento poggia sulla conseguenza del sottoporsi all'editto. Se si vuol intendere *locus* come principio logico, quello che fonda la validità del sillogismo di prima figura (*sub-prae*) è il principio « dictum de omni » (ciò che si afferma di un'intera classe di enti vale per i singoli).

persuadetur iniuste; Cristus non persuasit iniuste: ergo non persuasit iniustum. A positione antecedentis sic: omne iniustum persuadetur iniuste; Cristus persuasit quoddam iniustum: ego persuasit iniuste[11].

XI

1 Et si romanum Imperium de iure non fuit, peccatum Ade in Cristo non fuit punitum; hoc autem est falsum: ergo contradictorium eius ex quo sequitur[1] est verum. 2 Falsitas consequentis apparet sic: cum enim per peccatum Ade omnes peccatores essemus (dicente Apostolo « Sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit et per peccatum mors, ita in omnes homines mors, in quo omnes peccaverunt »)[2], si de illo peccato non fuisset satisfactum per mortem Cristi, adhuc essemus filii ire natura[3], natura 3 scilicet depravata. Sed hoc non est, cum dicat Apostolus *ad Ephesios* loquens de Patre: « Qui predestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Cristum in ipsum, secundum

11. Ho tradotto un po' liberamente, tentando di rendere chiaro un testo complesso che nelle traduzioni di VIANELLO (167), VON DEN STEINEN (75), VINAY (183), NARDI (429) risulta poco intelligibile. Il sillogismo illustrativo di Dante era: Chi si sottopone a un editto, lo sanziona come giusto; ora Cristo nascendo si sottopose all'editto di Augusto; quindi Cristo sanzionò l'editto come giusto (e quindi anche l'Impero *de iure*). Tale conclusione però può ancora esporsi al dubbio che Cristo abbia avallato una cosa oggettivamente ingiusta. Allora Dante cerca la conferma definitiva in un argomento più categorico, che coinvolga la fede religiosa degli avversari dell'Impero, e costruisce il seguente sillogismo di seconda figura (*prae-prae*) e di quarto modo (BAROCO): Ogni cosa ingiusta è sanzionata ingiustamente; ora Cristo non sanzionò mai ingiustamente; quindi Cristo non sanzionò una cosa ingiusta. Ma siccome l'avversario, pur concedendo le premesse, nega la conclusione di tale sillogismo, perché ritiene l'Impero ingiusto, Dante riduce questo sillogismo ad un altro « per impossibile » (in prima figura *sub-prae*, modo DARII) che metta in risalto la validità inoppugnabile del precedente sillogismo attraverso l'assurdità di questo secondo, la cui conclusione è contradditoria con l'accettata premessa minore del precedente sillogismo. Il loico Dante sa che la *reductio per impossibile* di un sillogismo in BAROCO si fa affermando la maggiore e omettendo la minore (quella proposizione cioè la cui lettera significativa « O » è seguita da « C »), e ponendo al suo posto la contradditoria della conclusione (qui: Cristo ha convalidato una cosa ingiusta, che è poi la tesi ammessa dall'avversario nel sillogismo ipotetico iniziale). Il sillogismo che ne risulta presenta così due premesse ammesse dall'avversario, per cui questi è costretto ad ammettere la conseguenza che Cristo agisce ingiustamente; ma questa conse-

giustamente; ora Cristo non convalidò mai ingiustamente; quindi Cristo non convalidò una cosa ingiusta. Affermando ora solo la maggiore, si ha questo sillogismo [impossibile]: ogni cosa ingiusta è convalidata ingiustamente; ora Cristo convalidò qualcosa di ingiusto; quindi Cristo convalidò ingiustamente [11].

XI

1 Inoltre, se l'Impero Romano non fu di diritto, il peccato di Adamo non fu punito in Cristo; ora ciò è falso; quindi è vera la contradditoria della premessa ipotetica, da cui appunto consegue quel falso [1]. 2 La falsità della conseguenza si chiarisce col seguente ragionamento: siccome per il peccato di Adamo eravamo tutti peccatori (secondo quanto afferma l'Apostolo: « Come per la colpa di un sol uomo il peccato entrò in questo mondo e attraverso il peccato la morte, così la morte è entrata in tutti gli uomini, poiché tutti hanno peccato in lui ») [2], se la morte di Cristo non avesse data soddisfazione per quel peccato, noi saremmo ancora « figli dell'ira per natura » [3], cioè per la nostra natura corrotta. 3 Ma questo non si verifica, dal momento che l'Apostolo, nell'*Epistola agli Efesini*, parlando del Padre, dice: « Egli ci ha predestinati ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua

guenza contraddice la premessa minore del precedente sillogismo di seconda figura (Cristo non sanzionò mai ingiustamente), ammessa dall'avversario in quanto credente. Cfr. PIETRO ISPANO, *Summulae logicales*, tr. IV: *De quattuor modis secunde figure*, ed. I. M. Bochénski, Torino, Marietti, 1947.

1. Anche questo è un sillogismo ipotetico condizionale secondo lo schema della seconda figura di modo *tollendo-tollens*, sul quale cfr. c. 10, n. 4. Il sillogismo per il suo contenuto ha scatenato la giusta ribellione nell'animo del Vernani che scrisse: « Hic iste homo copiosissime deliravit. Quis enim unquam tam turpiter erravit ut diceret quod pena debita pro peccato originali potestati alicuius iudicis terreni subiaceret? » (ed. Matteini, pp. 108-9). Cfr. B. NARDI, *Saggi e note*, cit., pp. 377-85. Certo l'affermazione che, se l'impero romano non fosse stato legittimo, non avrebbe valore la redenzione di Cristo è insostenibile. Per una ricerca delle fonti e una riflessione approfondita cfr. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Redemption*, pp. 348-53: *Une page de Dante*, Louvain, 1930.
2. *Rom.*, 5, 12. Cfr. *Par.*, VII, 25 segg.; 85 segg.
3. *Ephes.*, 2, 3.

propositum voluntatis sue, in laudem, et gloriam gratie sue, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo, in quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum secundum divitias glorie sue que superhabundavit in nobis »[4]; cum etiam Cristus ipse, in se punitionem patiens, dicat in *Iohanne*: « Consummatum est »[5]; nam ubi
4 consummatum est, nichil restat agendum. Propter convenientiam[6] sciendum quod « punitio » non est simpliciter « pena iniuriam inferenti », sed « pena inflicta iniuriam inferenti ab habente iurisdictionem puniendi »; unde, nisi ab ordinario iudice pena inflicta sit, « punitio » non est, sed potius « iniuria »[7] est dicenda. Unde dicebat ille Moysi:
5 « Quis constituit te iudicem super nos? »[8]. Si ergo sub ordinario iudice Cristus passus non fuisset, illa pena punitio non fuisset[9]. Et iudex ordinarius esse non poterat nisi supra totum humanum genus iurisdictionem habens, cum totum humanum genus in carne illa Cristi portantis dolores nostros[10], ut ait Propheta, puniretur. Et supra totum humanum genus Tyberius Cesar, cuius vicarius erat Pilatus, iurisdictionem non habuisset, nisi romanum Imperium de iure
6 fuisset. Hinc est quod Herodes, quamvis ignorans quid

4. *Ephes.*, 1, 5-8. Purtroppo il Ricci non dice nulla sulla lezione *glorie* (da lui accolta), che potrebbe essere nata da una falsa lettura di *gratie*, che è il termine esatto.

5. *Ioann.*, 19, 30.

6. Accetto la correzione di *convenientiam* con *consequentiam* proposta dal Bigongiari, *Notes*, pp. 5-6, sia perché la seconda lezione è attestata dai codici LMT citati dal Bertalot, sia perché *convenientia* non è un termine tecnico (come pensa il Ricci, p. 215, opponendolo a *diversitas*), ma ha il significato comune di accordo, conformità, convenienza (anche negli esempi citati da Pietro Ispano, cui il Ricci rimanda e nella traduzione del Nardi, 431). Ma, inteso così, non è vero che « cade calzantissimo », perché di che cosa e con che cosa c'è l'accordo? Il Ricci parla di accordo della seconda parte del ragionamento con la prima. Ma non esistono queste due parti, il ragionamento è unico ed è il sillogismo ipotetico iniziale, del quale Dante qui vuole semplicemente mettere in risalto la coerenza o consequenzialità logica (significato tecnico di *consequentia* in logica formale, che il Nardi traduce malamente con « conseguenza ») mediante la chiarificazione del concetto di *punitio*, che si distingue da *iniuria* quand'è inflitta dal potere legittimo (nel caso l'Imperatore). Del resto la correzione è richiesta anche in base alla perfetta analogia con il sillogismo ipotetico del capitolo precedente, del quale Dante dice: « consequentiam sic ostendo » (10, 6).

7. Cfr. S. Tommaso, *S. Theol.*, II-II, 60, 2: « Ad hoc quod iudicium sit actus iustitiae... (requiritur) quod procedat ex auctoritate praesidentis »,

volontà, a lode e gloria della sua grazia, che ci ha dato nel suo Figlio diletto, nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue e la remissione dei peccati, secondo le ricchezze della sua grazia che ha sovrabbondato in noi »[4]; [e non si verifica] dal momento che Cristo stesso, subendo la punizione in sé, dice nel Vangelo di Giovanni: « Tutto è compiuto »[5], poiché dove tutto è compiuto non resta più nulla da fare. Per cogliere inoltre la consequenzialità logica [del sillogismo ipotetico iniziale][6], occorre tener presente che la « punizione » non è semplicemente la « pena per chi reca ingiuria », ma « la pena inflitta, a chi reca ingiuria, da parte di chi ha giurisdizione penale », per cui se la pena non è inflitta dal giudice ordinario, non si deve chiamare « punizione », ma piuttosto « ingiuria »[7]. Per questo motivo quel tale diceva a Mosè: « Chi ti ha costituito giudice sopra di noi? »[8]. Se dunque la pena subita da Cristo non fosse stata inflitta da un giudice ordinario, tale pena non sarebbe stata una punizione[9]. E il giudice ordinario non poteva essere se non chi aveva giurisdizione su tutto il genere umano, dal momento che tutto il genere umano fu punito nella carne di Cristo, il quale, come dice il Profeta, « portava i nostri dolori »[10]. E Tiberio Cesare, di cui Pilato era vicario, non avrebbe avuto giurisdizione su tutto il genere umano se l'Impero Romano non fosse stato di diritto. Per questo Erode, benché non sapesse quello che faceva, (come non

4

5

6

altrimenti sarebbe « iudicium vitiosum et illicitum » in quanto usurpato; *ib.*, 67, 1: « Nullus aliquem iudicare potest nisi sibi vel per ordinariam potestatem vel commissionem subiectus sit ». Cfr. CHIAUDANO, *Dante e il diritto romano*, in « Giornale dantesco », XX (1912), p. 118.

8. *Ex.*, 2, 14.

9. Con ciò Dante non giustifica certo la condanna di Cristo, ma, oltre chiarire il concetto formale di *punitio*, vuol anche dimostrare che, sottomettendosi al giudizio dell'autorità romana, Cristo l'ha onorata come legittima. Anche Giordano di Osnabrück dice: « Dominus morte instante approbavit et honoravit romanum Imperium », riconoscendo l'autorità di Pilato come proveniente dall'alto (*desuper*), cioè, secondo la glossa, da Dio e dall'Imperatore. In questo secondo senso « Dominus in verbis istis multum commendat romanum Imperium. Ostendit enim potestatem Caesaris aliis potestatibus mundanis praeminere et ipsas sub eo contineri » (*De prerog. rom. Imp.*, ed. cit., p. 14), che è il concetto svolto da Dante subito sotto.

10. *Is.*, 53, 4.

faceret, sicut et Cayphas cum verum dixit[11] de celesti decreto, Cristum Pilato remisit ad iudicandum, ut Lucas in evangelio suo tradit[12]. Erat enim Herodes non vicem Tyberii gerens sub signo aquile vel sub signo senatus[13], sed rex regno singulari ordinatus ab eo et sub signo regni sibi
7 commissi gubernans. Desinant igitur Imperium exprobrare romanum qui se filios Ecclesie fingunt, cum videant sponsum Cristum illud sic in utroque termino sue militie comprobasse[14]. Et iam sufficienter manifestum esse arbitror, romanum populum sibi de iure orbis Imperium ascivisse.

8 O felicem populum, o Ausoniam[15] te gloriosam, si vel nunquam infirmator ille Imperii tui natus fuisset[16], vel nunquam sua pia intentio ipsum fefellisset!

11. Cfr. *Iohan.*, 11, 49-52. Le parole di Caifa, sommo sacerdote dal 18 al 36 (GIUS. FLAVIO, *Antiq.*, 18, 35), sono: «Expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat». E Giovanni aggiunge: «Hoc autem a semetipso non dixit, sed... *prophetavit* quod Jesus moriturus erat pro gente et non tantum pro gente, sed ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum». Cfr. B. NARDI, *Saggi e note* cit., pp. 383-4.

12. *Luca*, 23, 11.

13. Cioè non era un semplice luogotenente romano nelle province imperiali («sub signo aquilae») o senatorie («sub signo senatus»), come Pilato, ma era re.

14. Cioè della vita, intesa nell'AT come milizia (*Giob.*, 7, 1).

15. Cioè l'Italia, che Dante aveva chiamato grecamente «Esperia» (*Mon.*, II, 3, 13; *Ep.* VI, 3), «Europae regio nobilissima» (*Mon.*, II, 3, 17), seppur miseranda (*Ep.* V, 5), misera e sola (*Ep.* VI, 3). Essa non trova spazio nel *Monarchia*, che non parla mai della sua struttura politica, né del suo posto nell'Impero, per cui sorge il problema quale sia stata la visione di Dante riguardo l'Italia. Una prima teoria, sostenuta dall'ERCOLE, *Il pens. pol. di Dante*, I, pp. 38 segg., vuole che Dante abbia concepito l'Italia come una unità politica, il *regnum italicum*, cioè un «vero stato, autonomo e unitario per se stesso», retto dal re d'Italia che in quanto tale sarà poi anche monarca universale (p. 99), fondandosi su *Ep.* V, 6 («incole Latiales... ut liberi, ad regimen reservati», dove *regimen* sarebbe il governo regio dell'imperatore in quanto re d'Italia) e sul *V. E.*, I, 18, 5 (il *gratiosum lumen rationis* che unifica gli italiani privati della «curia» sarebbe l'Imperatore come *rex Romanorum*). La tesi ha l'appoggio del BARBI, *L'Italia nell'ideale politico di Dante*, in «Studi dant.», XXIV (1939), pp. 5, 7, 9, 13, il quale afferma che un regno italico esisteva di diritto e di fatto, e pone un'equivalenza tra *rex romanorum* e *rex Italie* (perché romani, laziali, latini significano italiani), e questi è tale allo stesso titolo che il re tedesco è *rex Alemannie*. Anche il LANDOGNA, *Imperium e Regimen nel pensiero di Dante*, in «Giorn. dant.», XXIX (1926), p. 108 afferma che «non l'Imperatore era re dei Romani, ma il re dei Romani era Imperatore», questi è prima re nazionale italiano e poi, per diritto divino, imperatore. Cfr. anche il PARODI, *Del concetto dell'Impero* ecc., in «Bull. Soc. Dant.

lo sapeva Caifa quando, per decreto divino, disse la verità)[11], rimandò Cristo a Pilato perché lo giudicasse, come dice Luca nel suo Vangelo[12]. E infatti Erode non faceva le veci di Tiberio sotto le insegne dell'aquila o quelle del Senato[13], ma era un re che, essendo stato da lui messo a capo di un regno particolare, lo governava sotto le insegne del regno a lui affidato. Cessino dunque di vilipendere l'Impero Romano coloro che si fingono figli della Chiesa, dal momento che constatano come Cristo, suo sposo, lo approvò sia all'inizio che al termine della sua milizia[14]. Penso che ormai sia stato sufficientemente dimostrato che il popolo romano si appropriò di diritto dell'impero del mondo. 7

O popolo felice, o gloriosa Ausonia[15], se non fosse mai nato colui che indebolì il tuo Impero[16], o per lo meno la sua pia intenzione non lo avesse mai tratto in inganno! 8

Ital. », XXVI (1919), p. 74. Per una critica radicale di quella coincidenza cfr. P. G. Ricci, *Dante e l'Impero di Roma*, in *Dante e Roma*, Firenze, 1965, p. 148, n. 52-53. L'altra tesi, sostenuta in particolare dal Solmi, *Il pens. pol. di Dante*, pp. 198-218 afferma che Dante ha concepito l'Italia come entità nazionale unitariamente definita nei suoi lineamenti geografici, nel suo linguaggio letterario, nei suoi vincoli storici, civili e giuridici con l'antica Roma (il *gratiosum lumen rationis* sarebbe il diritto romano come cemento unitario del costume e della vita civile), ma non come entità politica unitaria, come unico stato con unico governo. E non la poteva neppur pensare perché ha sempre rispettato le autonomie delle varie repubbliche, regni, signorie, principati e liberi comuni nel quadro dell'Impero. Inoltre il regno italico, travolto dai comuni autonomi, era scomparso con la morte di Federico II (1250), e non se ne parlava più. Cfr. B. H. Summer, *Dante and the regnum italicum*, in « Medium aevum », I (1932), pp. 2 segg. Del resto con l'incoronazione ad Aquisgrana, a Milano o a Monza l'imperatore assumeva il titolo non di *rex Alemannie* o *rex Italie*, ma di *rex romanorum* (che non significa italiani, ma cittadini dell'Impero, come risulta da Agostino Trionfo, *Summa de pot. eccl.*, q. 37, a. 4: « Imperator dicitur rex romanorum non ratione electionis vel nationis, sed propter dignitatem, ratione derivationis, quia inde [cioè da Roma] derivatum est Imperium »), anzi Enrico VII prese il titolo di *Romanorum Imperator semper Augustus*. Il discusso passo di *Ep.* V, 19: « ut liberi ad regimen reservati » sarebbe semplicemente l'invito a comportarsi da liberi nell'esplicazione del governo civile. Il Parodi, *op. cit.*, p. 148 ha parole equilibrate: « Non credo sia esatto dire che Dante pensava proprio ad un regno d'Italia sullo stampo del regno di Francia, ma l'unione di tutte le genti italiane era la naturale conseguenza di un sistema politico che... faceva di Roma la capitale dell'Impero e dell'Italia la provincia prediletta ». Cfr. F. Battaglia, *Impero, Chiesa e stati particolari nel pensiero di Dante*, Bologna, 1944, pp. 80 segg.; Charles T. Davis, *Dante and italian nationalism*, in A Dante Symposium, Chapell Hill, 1965, pp. 199-213.

16. Si riferisce a Costantino e alla sua donazione fatta con buone intenzioni. Cfr. *Par.*, XX, 56-7. Il cenno serve a collegare il II al III libro, dove saranno discusse le conseguenze di quella donazione e spiegata qual era l'intenzione di Costantino.

LIBER TERTIUS

I

1 «Conclusit ora leonum, et non nocuerunt michi: quia coram eo iustitia inventa est in me»[1].

In principio huius operis[2] propositum fuit de tribus questionibus, prout materia pateretur, inquirere; de quarum duabus primis in superioribus libris, ut credo, sufficienter
2 peractum est. Nunc autem de tertia restat agendum: cuius quidem veritas, quia sine rubore aliquorum emergere nequit,
3 forsitan alicuius indignationis in me causa erit[3]. Sed quia de trono inmutabili suo Veritas deprecatur, Salomon etiam silvam *Proverbiorum* ingrediens meditandam veritatem, impium detestandum in se facturo[4] nos docet, ac preceptor morum Phylosophus familiaria destruenda pro veritate

1. *Dan.*, 6, 22.

2. *Mon.*, I, 2, 3.

3. Trattando dei rapporti tra Chiesa ed Impero, Dante combatterà i canonisti ed i curialisti sostenitori del potere assoluto del Papa, certo di provocare la loro vergogna e rossore, ma sicuro di essere nella *iustitia* (vedi la solenne apertura) e pronto ad affrontare le reazioni degli avversari col conforto della Verità immutabile. Per il rossore cfr. *Par.*, XVII, 66.

4. La lezione *in se facturo* (e non *facturos*, *facturus*, *futuro* presenti in pochi codici) è stata stabilita come sicura da Witte, Bertalot, Rostagno e Ricci sulla base di un buon numero di codici, ma l'interpretazione non è così semplice come sembra al Ricci (219) che considera *facturo* come dativo d'agente, giustificato dai gerundivi, e traduce: «da parte di chi sta per danneggiare se stesso», cioè agisce contro di sé (*in se*). Il Vianello (171) legge *fac-*

LIBRO TERZO

I

« Chiuse la bocca dei leoni ed essi non mi nocquero, poiché fui trovato giusto al suo cospetto »[1]. 1

All'inizio di quest'opera[2] mi ero proposto di discutere tre questioni, secondo come comportava la materia; delle prime due credo di aver trattato in modo sufficiente nei libri precedenti. Ora rimane da trattare della terza questione, e la vera soluzione che ne darò, non potendo venir prospettata senza fare arrossire alcune persone, sarà forse cagione di qualche risentimento contro di me[3]. Ma poiché la Verità, dal suo immutabile trono, ci scongiura [di dire il vero], e Salomone, entrando nella selva dei suoi Proverbi, ci insegna, pronto ad offrirne personalmente l'esempio[4], che la verità va meditata e l'empio detestato, e poiché il Filosofo, maestro di morale, ci esorta ad eliminare ogni 2 3

turum e lo collega con *impium* (« detestare l'empio che voglia agire contro di essa », cioè la verità), ma poi ne *Il testo critico*, p. 110 prospetta l'ipotesi della lezione *in sua factura*. Anche il SIRAGUSA (77) traduce « detestare l'empio nelle sue azioni ». Il MEOZZI (99) legge *facturo* e lo concorda stiracchiatamente con *trono*. Faciliterebbe il senso la lezione *facturos* concordante con *nos* (« ci insegna a detestare l'empio, pur nella prospettiva di agire contro i propri interessi », che sarebbe in linea con la previsione di Dante dei danni personali conseguenti alla sua denuncia). Seguo con titubanza il VINAY (197) e il NARDI (434-5) che considerano *in se facturo* come ablativo (ci insegna nella sua persona stessa che si propone di attuare esemplarmente il proprio insegnamento). A seconda dell'interpretazione, diverge anche la precisazione del riferimento ai *Proverbi*: il Ricci rimanda a *Prov.*, 1, 18 e 22 ove si esprime l'idea del danneggiare se stesso; il Vinay a *Prov.*, 8, 7: « Veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur impium », passo che Dante collocherebbe all'inizio (*ingrediens*) dei *Prov.*, perché lo cita a memoria.

suadet[5]; assumpta fiducia de verbis Danielis premissis, in quibus divina potentia clipeus defensorum veritatis[6] astruitur, iuxta monitionem Pauli[7] fidei loricam induens, in calore carbonis illius quem unus de Seraphin accepit de altari celesti et tetigit labia Ysaie[8], gignasium presens ingrediar, et in brachio Illius qui nos de potestate tenebrarum[9] liberavit in sanguine suo impium atque mendacem de pa-
4 lestra, spectante mundo, eiciam. Quid timeam, cum Spiritus Patri et Filio coecternus aiat per os David: «In memoria ecterna erit iustus, ab auditione mala non timebit»? [10]

5 Questio igitur presens, de qua inquisitio futura est, inter duo luminaria magna[11] versatur: romanum scilicet Pontificem et romanum Principem; et queritur utrum auctoritas Monarche romani, qui de iure Monarcha mundi est, ut in secundo libro probatum est, inmediate a Deo dependeat an ab aliquo[12] Dei vicario vel ministro, quem Petri successorem intelligo, qui vere claviger est regni celorum.

II

1 Ad presentem questionem discutiendam, sicut in superioribus est peractum, aliquod principium est assummendum in virtute cuius aperiende veritatis argumenta formentur; nam sine prefixo principio etiam vera dicendo laborare quid prodest, cum principium solum assummendorum mediorum[1]

5. ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, I, 4, 1096a 14-7: «Pro salute veritatis et familiaria destruere».

6. *Prov.*, 30, 5: «Omnis sermo Dei ignitus, clypeus est sperantibus in se».

7. *I Thess.*, 5, 8: «Induti loricam fidei et charitatis».

8. *Is.*, 6, 6-7.

9. Cfr. *Coloss.*, I, 13.

10. *Ps.*, III, 7.

11. *Gen.*, I, 16. Anticipa i termini classici dell'argomento che sarà sviluppato sotto (III, 4, 2).

12. Questo *ab aliquo*, testualmente incontrovertibile, è stato portato dal Bertalot come conferma dell'identica lezione di I, 2, 3, da lui sostituita a quella di *ab alio* (che è sostenuta dal RICCI, pp. 136-7). Il NARDI (435) sospetta che con *aliquo* Dante voglia qui riferirsi ad un certo papa che abbia investito l'Imperatore della suprema autorità, legittimandola (ma non si spiega poi perché traduca «dall'*altro* vicario»). È certo che qui *aliquo* va connesso con «quem... intelligo», tendente a precisare che si riferisce al

interesse privato per amore della verità[5], io, prendendo fiducia dalle parole di Daniele, premesse [al capitolo], nelle quali la potenza divina si erge a scudo dei difensori della verità[6], indossata la corazza della fede secondo l'esortazione di Paolo[7], con l'ardore acceso da quel carbone che un Serafino prese dall'altare celeste per toccare le labbra di Isaia[8], mi accingo ad entrare in campo e, col braccio di Colui che col suo sangue ci liberò dalla potestà delle tenebre[9], caccerò fuor della palestra, in cospetto al mondo, l'empio e il bugiardo. Che cosa dovrei temere, dal momento che lo Spirito, coeterno al Padre e al Figlio, dice per bocca di Davide: « Il giusto vivrà in eterna memoria e non temerà le voci maligne »? [10] 4

La presente questione dunque, che sarà oggetto di indagine, verte sul rapporto tra i « due grandi luminari »[11], cioè tra il Pontefice romano e il Principe romano, e consiste nel chiedersi se l'autorità del monarca romano, che di diritto è monarca del mondo, come si è dimostrato nel secondo libro, dipenda immediatamente da Dio oppure da qualche[12] vicario o ministro di Dio, intendendo questi come il successore di Pietro, che detiene veramente le chiavi del regno dei cieli. 5

II

Per dirimere la presente questione occorre, come si è fatto nelle precedenti, assumere un principio, in forza del quale si possano elaborare gli argomenti utili a scoprire la verità, poiché, senza partire da un principio prestabilito, che giova affaticarsi tanto, sia pure per dire cose vere, quando soltanto il principio è la radice da cui si possono ricavare le argomentazioni che mediano tali verità?[1] Si stabilisca 1

papa, poiché vicario o ministro di Dio poteva essere equivoco in quanto appellativi dati anche ai prìncipi terreni.

1. *Mediorum* non mi sembra si possa intendere come « termini medii » (Vianello, 173 e Nardi, 437), o « premesse minori » (Vinay, 198), perché ambedue queste espressioni hanno, in logica, un senso tecnico troppo preciso che esula dal presente discorso dantesco; va collegato invece al precedente *argumenta*, di cui sottolinea la funzione di mediazione tra i princìpi e le tesi dantesche.

2 sit radix? Hec igitur irrefragabilis veritas prefigatur: scilicet quod illud quod nature intentioni repugnat Deus nolit. Nam si hoc verum non esset, contradictorium[2] eius non esset falsum, quod est: Deum non nolle quod nature intentioni
3 repugnat. Et si hoc non falsum, nec ea que secuntur ad ipsum; inpossibile enim est in necessariis consequentiis fal-
4 sum esse consequens[3] antecedente non falso existente. Sed ad non nolle alterum duorum sequitur de necessitate: aut velle aut non velle; sicut ad non odire necessario sequitur aut amare aut non amare; non enim non amare est odire, nec non velle est nolle, ut de se patet. Que si falsa non sunt, ista non erit falsa: «Deus vult quod non vult»[4]; cuius fal-
5 sitas non habet superiorem. Quod autem verum sit quod dicitur sic declaro: manifestum est quod Deus finem nature vult, aliter celum otiose moveret; quod dicendum non est. Si Deus vellet impedimentum finis, vellet etiam finem impedimenti, aliter etiam otiose vellet; et cum finis impedimenti sit non esse rei impedite, sequeretur Deum velle non
6 esse finem nature, quem dicitur velle esse. Si enim Deus

2. Per il noto principio logico delle contradditorie, espresso così da Pietro Ispano, *Summ. log.*, V, 36: «Maxima: si unum contradditorie oppositorum est verum, reliquum est falsum». Cfr. Aristotele, *Top.*, V, 8, 13b 15 segg.

3. Il Bertalot preferì seguire la lezione più diffusa della famiglia β: *in necessariis consequens falsum esse*, non approvato dal Ricci (222), che restituisce la lezione della famiglia α, accettata già dal Witte e dal Giuliani, poiché il *necessariis* mancherebbe qui del relativo sostantivo, anche sottinteso; questo sostantivo è perfino suggerito da alcuni codici che recano: *in necessariis consequens falsum esse consequens*, dove il primo *consequens* sarebbe un banale errore al posto di *consequentiis*. Come al solito, il Vianello il Ricci e il Nardi intendono indebitamente *consequentia* come conseguenza, mentre il significato tecnico (indicato anche dalle frasi di Boezio riportate dal Ricci) è consequenzialità logica o connessione logica.

4. Tutto il brano, fino alla fine del capitolo, è oscuro e macchinoso, il ragionamento è capzioso e nominalistico, presenta una discutibile sottigliezza di distinzioni verbali, soprattutto tra il *non velle*, il *nolle* e il *non nolle*. Tutte le traduzioni sono pertanto dei tentativi d'interpretazione, più o meno faticosi, oscuri e talvolta gratuiti. Non pretendo d'aver superato le difficoltà. L'interpretazione offerta dipende dal significato dato ai termini: il *nolle* è inteso come non essere favorevole, anzi essere contrario, però in senso passivo come puro stato di maldisposizione verso qualcosa; il *non velle* indica già un proposito effettivo di non promuovere qualcosa, di strapparlo decisamente dal progetto della propria volontà; il *non nolle* indica invece un passivo non essere contrario, cioè essere indifferente. Applicato

dunque, come punto di partenza, questa inconfutabile verità di principio: Dio è contrario a ciò che ripugna all'intenzione della natura. Se infatti questo principio non fosse vero, non sarebbe falsa la sua contradditoria[2], che cioè Dio non è contrario a ciò che ripugna all'intenzione della natura. Ma se questa proposizione non è falsa, non sono false neppure quelle che a questa conseguono, poiché quando c'è consequenzialità logica necessaria [tra proposizioni], è impossibile che sia falsa la conseguenza [3] senza che sia falsa la premessa. Ora al puro non-essere-contrario consegue necessariamente una delle due determinazioni, il volere effettivo o il non-volere effettivo, così come al non-odiare consegue necessariamente l'amare o il non-amare (il non-amare infatti non è odiare, come l'effettivo non-volere non è il puro essere contrario, come è evidente di per sé). Quindi se quelle conseguenze non sono false, allora non sarà falsa neppure questa proposizione: «Dio vuole ciò che non vuole»[4], mentre non c'è falsità maggiore di questa. E che sia vero quanto detto lo dimostro così: è chiaro che Dio vuole il fine della natura, altrimenti muoverebbe il cielo senza uno scopo, e questo è inammissibile. Ora, se Dio volesse un impedimento del fine della natura, vorrebbe pure il fine di tale impedimento, altrimenti quel volere sarebbe gratuito; e siccome il fine dell'impedimento è la non realizzazione della cosa impedita, ne seguirebbe che Dio vuole che non si attui il fine della natura, che pur si dice essere da Lui voluto. Se poi Dio non volesse l'impedimento del fine, nel senso

a Dio il *non nolle* non può intendersi come *disvolere* (usato da Dante in *Inf.*, II, 37 segg. nel senso di non voler più), come traducono il VIANELLO (173), il VINAY (199) e L. ADAMO (ed. Sansoni), sia perché complica il discorso, e sia per le difficoltà teologiche che ne derivano, ma sembra indicare quel momento di indeterminatezza della volontà precedente ogni sua decisione effettiva, sia positiva (*velle*) sia negativa (*non velle*), momento che è all'origine dei due atti quali sue determinazioni in cui necessariamente deve esplicitarsi nella sua attuazione; si potrebbe vedere un'analogia con la tomistica *libertas indifferentiae activae*, nel senso che tale libertà può indifferentemente porre gli atti di volere o non volere qualcosa (*libertas exercitii*). Lo scarto logico si ha solo quando Dante afferma che i due atti, essendo esplicitazioni necessarie (e questo è l'errore che elide in radice la libertà) dell'unica *libertas indifferentiae*, vengono a identificarsi tra loro per cui «Dio vuole ciò che non vuole».

non vellet impedimentum finis, prout non vellet sequeretur ad non velle nichil de impedimento curare, sive esset sive non esset; sed qui impedimentum non curat, rem que potest impediri non curat, et per consequens non habet in volun-
7 tate; et quod quis non habet in voluntate, non vult. Propter quod si finis nature impediri potest — quod potest — de necessitate sequitur quod Deus finem nature non vult; et sic sequitur quod prius: videlicet Deum velle quod non vult [5]. Verissimum igitur est illud principium ex cuius contradictorio tam absurda secuntur.

III

1 In introitu ad questionem hanc notare oportet quod prime questionis veritas magis manifestanda fuit ad ignorantiam tollendam, quam ad tollendum litigium [1]; sed que fuit secunde questionis, quasi equaliter ad ignorantiam et litigium se habebat (multa etenim ignoramus de quibus non
2 litigamus. Nam geometra circuli quadraturam ignorat: non tamen de ipsa litigat; theologus vero numerum angelorum [2] ignorat: non tamen de illo litigium facit; Egiptius vero civilitatem Scitharum [3] ignorat, non propter hoc de ipsorum
3 civilitate contendit). Huius quidem tertie questionis veritas tantum habet litigium, ut, quemadmodum in aliis ignorantia solet esse causa litigii, sic et hic litigium causa ignorantie

5. In questa seconda parte del lungo ragionamento teso a giustificare il principio prestabilito, Dante non parte più dal *non nolle*, ma dal *velle*, cioè da una determinazione positiva della volontà di Dio (volere il fine della natura). Una volta avvenuta la decisione della volontà, questa non è più indifferente verso nuove e diverse possibilità che la contrastino, cioè non può più determinarsi a volere o non volere (nel senso, capzioso, di disinteressarsene) impedimenti al fine, poiché in ambedue i casi Dio non vorrebbe più il fine della natura (o ponendo direttamente impedimenti o trascurando di interessarsi di eventuali impedimenti emersi, perdendo così di vista il fine della natura, cioè non avendolo più nella volontà), il che contrasta con la precedente determinazione di volerlo, cioè si avrebbe di nuovo che Dio non vuole ciò che vuole. Quindi se Dio vuole il fine della natura è vero il principio che Dio è contrario (non vuole) a ciò che ripugna all'intenzione della natura (che è il nuovo *principium inquisitionis*).

1. Il termine *litigium* è qui preso non tanto nel senso comune e giuridico di rissa, ma nel senso scolastico di questione teologica che, per essere contraddetta, diventa litigiosa. La *quaestio litigiosa* era un genere di disputa

di non volerlo promuovere intenzionalmente, da questa sua decisione negativa consegue che egli non si curerebbe più assolutamente di tale impedimento, esista o non esista. Ora chi non si cura dell'impedimento non si cura neppure della cosa che può essere impedita, e di conseguenza non l'ha nella volontà, e quello che non si ha nella volontà non lo si vuole. Perciò, se il fine della natura può essere impedito — come può esserlo —, ne segue necessariamente che Dio non vuole il fine della natura, con la conseguenza che prima dicevamo, cioè che Dio vuole ciò che non vuole [5]. Pertanto quel principio il cui contraddittorio porta a conseguenze così assurde è assolutamente vero. 7

III

Iniziando a trattare l'ultima questione, occorre osservare che la soluzione della prima questione era necessaria più per eliminare l'ignoranza che per risolvere una contesa [1], mentre la soluzione della seconda questione riguardava quasi ugualmente l'ignoranza e la contesa (si può infatti ignorare molte cose senza però litigare su di esse, per esempio il geometra ignora la quadratura del cerchio, eppure non litiga per essa, il teologo ignora il numero degli angeli [2], senza tuttavia farne argomento di litigio, l'egiziano ignora la civiltà degli Sciti [3], senza con questo litigare su di essa). Invece la soluzione di questa terza questione solleva sì grande contesa che, mentre nelle prime due di solito è l'ignoranza la causa della contesa, qui è piuttosto la contesa la 1 2 3

teologica di cui parla a lungo GOFFREDO DI FONTAINES, *Quodlibet*, VI, q. 13, ed. De Wulf-A. Pelzer, in « Les Philosophes Belges », II, Louvain, 1904, pp. 274-6.

2. Per la quadratura del cerchio cfr. *Conv.*, II, 13, 27 e *Par.*, XXXIII, 133-5; per il numero degli angeli cfr. *Par.*, XXIX, 130-5; XXVIII, 130-9; *Conv.*, II, 4, 15. S. Tommaso, d'accordo con Dionigi Areopagita (*Cael. hier.*, c. 13) e contro Aristotele, che pareggiava il numero delle sostanze separate ai diversi moti del cielo che noi afferriamo (*Metaph.*, XII, text. comm. 48), difende l'idea di un numero molto superiore di sostanze separate (*S. contra Gent.*, II, 92; *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3).

3. Cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, III, 3 che afferma come nessuno degli Spartani potrebbe deliberare sul modo migliore in cui gli Sciti potrebbero governarsi.

4 sit magis. Hominibus nanque rationis intuitu voluntatem [4] prevolantibus hoc sepe [5] contingit: ut, male affecti, lumine rationis postposito, affectu quasi ceci trahantur et pertina-
5 citer suam denegent cecitatem. Unde fit persepe quod non solum falsitas patrocinium habeat [6], sed — ut plerique — de suis terminis egredientes per aliena castra discurrant; ubi nichil intelligentes, ipsi nichil intelliguntur: et sic provocant quosdam ad iram, quosdam ad dedignationem, non-
6 nullos ad risum. Igitur contra veritatem que queritur tria
7 hominum genera maxime colluctantur. Summus nanque Pontifex, domini nostri Iesu Cristi vicarius et Petri successor, cui non quicquid Cristo sed quicquid Petro debemus, zelo fortasse clavium, necnon alii gregum cristianorum pastores, et alii quos credo zelo solo matris Ecclesie promoveri [7], veritati quam ostensurus sum de zelo forsan — ut dixi —
8 non de superbia contradicunt. Quidam vero alii, quorum obstinata cupiditas lumen rationis extinxit — et dum ex patre dyabolo sunt, Ecclesie se filios esse dicunt — non solum in hac questione litigium movent, sed sacratissimi principatus vocabolum aborrentes superiorum questionum
9 et huius principia inpudenter negarent [8]. Sunt etiam tertii

4. Il Ricci (226), che ha restituito la giusta lezione, afferma che « tutti gli editori moderni, appoggiandosi al Ficino e al codice trivulziano, preferirono *rationis intuitum voluntate*, credendo che qui Dante voglia accennare agli uomini che sottomettono la ragione al desiderio », ma sbagliarono perché Dante si riferisce ai pochi uomini che guidano la volontà con la luce della ragione (cfr. *Conv.*, I, 4, 3) e che talvolta possono essere ottenebrati dalla passione (cfr. *Par.*, XIII, 120; *Conv.*, III, 4, 3). Conformi alle suddette edizioni moderne anche le errate traduzioni di Ficino (377), Vianello (175), Meozzi (103), Vinay (203).

5. Al posto di *semper*, che non quadra più con la precedente correzione testuale del Ricci (il *sepe* è testimoniato dalla famiglia α).

6. Il Ricci (226-7) afferma che tutti gli editori moderni leggono *patrimonium* che egli corregge giustamente in *patrocinium*, non però sulla base della tradizione manoscritta purtroppo non riportata, ma perché è insostenibile logicamente; e che lo sia lo dimostrano le traduzioni precedenti: « la falsità ha un suo patrimonio » (Vianello, 176); « l'errore prende piede » (Vinay, 203).

7. Questa prima categoria comprende i papi, i vescovi ed altri dignitari ecclesiastici non meglio precisati, ai quali Dante, mosso sempre dalla *reverentia filialis*, riconosce dubitativamente l'attenuante dello zelo per la Chiesa. Il Maccarrone, *Teologia e diritto canonico nella « Monarchia », III*, 3, in « Riv. di St. d. Chiesa in It. », V (1951), p. 10 si chiede se *summus Pontifex* indichi un papa determinato oppure tutti i papi aderenti alla teoria

causa dell'ignoranza. A certi uomini infatti, pur avvezzi a dirigere la volontà con l'intuito della ragione [4], può accadere spesso [5] che, abbandonata la luce della ragione per una cattiva passione, si lascino trascinare come ciechi da tale passione, ostinandosi a non riconoscere la loro cecità. E così, molto spesso avviene che non soltanto la falsità trovi chi la difende [6], ma che molti, oltrepassando i propri limiti, invadano il campo altrui, nel quale, non comprendendo nulla, non possono a loro volta farsi comprendere, e così provocano negli uni l'ira, in altri il disprezzo, in molti il riso. Or dunque, contro la verità che stiamo indagando si accaniscono soprattutto tre categorie di persone. La prima è costituita da coloro che si oppongono alla verità che sto per dimostrare, spinti forse solo dallo zelo e non dalla superbia, come il Sommo Pontefice, vicario di nostro Signore Gesù Cristo e successore di Pietro — al quale dobbiamo tutto ciò che si deve a Pietro, non ciò che si deve a Cristo —, che è spinto forse dallo zelo delle somme chiavi, come pure altri pastori del gregge cristiano ed altri ancora che credo siano mossi solo dallo zelo per la madre Chiesa [7]. La seconda categoria invece comprende quelle persone la cui ostinata cupidigia ha spento il lume della ragione e, mentre hanno il diavolo per padre, si professano figli della Chiesa, e non solo provocano contese sulla presente questione, ma, ripugnando loro persino il nome di Sacro Impero, sarebbero capaci di negare impudentemente i principii assunti nelle precedenti questioni nonché in questa [8]. La terza categoria infine comprende coloro che si dicono de-

ierocratica, e propende per la prima risposta, individuando il pontefice in Bonifacio VIII. Tale restrizione è vivamente combattuta dal NARDI, *Dal « Conv. » alla « Comm. »*, pp. 174-5.

8. Questa seconda comprende le autorità laiche, cioè i re e i principi (II, 1, 3-5) che, pur travolti dalla cupidigia, si dichiaravano sempre « figli della Chiesa », titolo loro riconosciuto dai documenti papali e che essi usavano per i proprii fini, come Roberto di Napoli contro Enrico VII (cfr. SOLMI, *Il pens. pol. di Dante*, pp. 34-5); anche Dante li ha chiamati « zelatores fidei christianae » (II, 10, 1). Ma certo egli ha in mente anche i giuristi regalisti francesi, i quali negavano l'universalità dell'impero e i diritti di esso sulla Francia. — I *principia* sono i *principia inquisitionis directiva* che Dante ha presupposto per risolvere le *quaestiones* della Monarchia.

— quos decretalistas[9] vocant — qui, theologie ac phylosophie cuiuslibet inscii et expertes, suis decretalibus — quas profecto venerandas existimo — tota intentione innixi, de illarum prevalentia — credo — sperantes, Imperio derogant.
10 Nec mirum, cum iam audiverim quendam de illis[10] dicentem et procaciter asserentem traditiones Ecclesie fidei fundamentum[11]: quod quidem nefas de oppinione mortalium illi summoveant qui ante traditiones Ecclesie in Filium Dei Cristum sive venturum sive presentem sive iam passum crediderunt, et credendo speraverunt, et sperantes karitate arserunt, et ardentes ei coheredes factos esse mundus non
11 dubitat. Et ut tales de presenti gignasio totaliter excludantur, est advertendum quod quedam scriptura est ante Ecclesiam, quedam cum Ecclesia, quedam post Ecclesiam.

9. I decretalisti erano semplici espositori delle *Decretales* nelle scuole di diritto canonico, e vanno distinti dai decretisti o *doctores decretorum* che elaboravano, collezionavano sistematicamente e interpretavano le decretali. Queste sono i decreti pontifici successivi al *Decretum* di Graziano i quali, raccolti per iniziativa di privati studiosi, confluirono nella codificazione canonica delle *Quinque Compilationes*, due delle quali riconosciute ufficialmente da Innocenzo III (1210) e Onorio III (1226); le Decretali fino a Gregorio IX vennero sistemate nel *Liber extra*, quelle fino a Bonifacio VIII nel *Liber sextus*, mentre Clemente V riunì le proprie e quelle del Concilio di Vienne nelle *Clementinae* (1314). Dante ritiene venerande le Decretali in quanto rispecchiano antiche tradizioni ecclesiastiche, ma non ignora gli abusi cui dettero luogo, già denunciati da S. Bernardo, S. Francesco, S. Antonio da Padova e dagli pseudo-gioachimiti che criticano lo spirito litigioso, cavilloso, antievangelico, l'avidità di denaro e la superbia dei nuovi scribi e farisei (i decretalisti cavillatori forensi), i quali « sensum Dei non habentes, terrena quaerunt » (cfr. R. Manselli, *Dante e l'Ecclesia spiritualis*, in *Dante e Roma*, Firenze, 1965, pp. 130-1, nn. 24-8). Anche Pietro Olivi nella *Lectura super Apocalipsim* (1297) parla di « multiplex enormitas causidicationum, litigiorum et rapinarum » provocata dall'abuso delle Decretali.

10. Non è possibile precisare con sicurezza chi sia questo decretalista: il Vossler lo identifica in Enrico da Cremona, il Chiappelli in Guido da Baisio, il Ruffini, che all'argomento ha dedicato una vasta monografia, *Dante e il protervo decretalista innominato*, in *Scritti giuridici minori*, II, Milano, 1936, pp. 425 segg., in Matteo d'Aquasparta. Forse ha ragione il Torraca, *A proposito d'un luogo della Monarchia*, in « Atti R. Acc. arch. lett. e belle arti di Napoli », VIII (1924), p. 154, nel ritenere si tratti genericamente di un espositore delle Decretali, tanto più che nessun critico è riuscito ad individuare nei decretalisti un passo testualmente identico, o rispecchiante fedelmente l'affermazione attribuita da Dante.

11. Evidentemente Dante qui non parla delle tradizioni come complesso delle trasmissioni scritte o non scritte del messaggio evangelico di salvezza

cretalisti[9], i quali, ignari e sprovveduti di ogni sapere teologico e filosofico, sminuiscono l'autorità dell'Impero, basandosi con estrema ostinazione sulle loro Decretali (che per verità io pure considero venerande), e confidando, credo, sul trionfo di queste. Non c'è da meravigliarsene, dal momento che io stesso ho udito una volta uno di loro[10] affermare e sostenere ostinatamente che le tradizioni della Chiesa sono il fondamento della fede[11]. Valga a strappare quest'empia sentenza dalla mente degli uomini la fede di coloro che, prima delle tradizioni della Chiesa, credettero in Cristo figlio di Dio, o nell'attesa della sua venuta, o durante la sua vita, o dopo la sua passione, e credendo sperarono, e sperando arsero di amore, e ardendo diventarono suoi coeredi, come nessuno può dubitare. Per escludere totalmente tali avversari dal presente dibattito, occorre osservare che esiste una scrittura anteriore alla Chiesa, un'altra contemporanea, ed una terza

10

11

come è vissuto e interpretato autenticamente dal senso della Chiesa (queste sono il fondamento della fede), ma si riferisce unicamente alle tradizioni ecclesiastiche, posteriori ai *Concilia principalia* e ai Padri, e particolarmente alle Decretali (cfr. M. BARBI, *Impero e Chiesa in Dante* cit., pp. 41-2), che nel ME erano spesso chiamate *traditiones* («traditiones quos decretales dicunt»), in quanto deliberazioni pratiche trasmesse (*traditae*) ai fedeli. Cfr. S. TOMMASO, *In Matth.*, c. 15 (ed. Parma, X, p. 145): «Canones sunt traditiones hominum». Ma siccome era abbastanza diffusa l'attribuzione dell'ispirazione ai canoni dei Concili, essa si estese anche a tutti quegli atti che rappresentano una decisione circa la vita della Chiesa. Già RATERIO DA VERONA, *De contemptu canonum*, I, nel sec. X, poneva i canoni e le Decretali sullo stesso piano della Scrittura, in quanto ispirati da Dio e quindi da accettare con fede. Giovanni VIII dichiarava che i decreti dei vescovi e del Papa sono dati «iudicio Dei omnipotentis», e disubbidire ad essi è disubbidire a Dio (*Ep.* 8 e 54, in MGH *Epp.*, t. VII, p. 235, l. 225; p. 308, l. 3-4). Del resto Dante non ignorava la dichiarazione dell'*Unam Sanctam* che l'ubbidienza (*subesse*) alle decisioni del Papa è «de necessitate salutis». Il MACCARRONE, *Teologia e diritto canonico* cit., pp. 24-31, cercando un senso alla frase del decretalista, si rifà all'Hostiensis, che, nel commentare la *Per Venerabilem* di Innocenzo III, afferma: «In omnibus dissentionibus magis est credendum legi canonicae quam dictis sanctorum vel magistrorum», rivendicando così la superiorità della legge canonica, che poi, nel decretalista, vien considerata fondamento della fede, facendo inorridire il teologo Dante. Vedi però le osservazioni critiche di B. NARDI, *Dal Convivio alla Comm.* cit., pp. 180-1. Dante, collocando le Decretali nella *scriptura post Ecclesiam*, le svaluta, anche se è inesatto dire, come afferma il MACCARRONE, *op. cit.*, p. 37, che le elimina in modo troppo sbrigativo. Del resto già Uguccione, nella *Summa super Decreto*, dice di credere più al Decreto di Graziano e al Concilio che alle Decretali.

12 Ante quidem Ecclesiam sunt vetus et novum Testamentum, quod « in ecternum mandatum est » ut ait Propheta [12]; hoc enim est quod dicit Ecclesia loquens ad sponsum: « Trahe 13 me post te » [13]. Cum Ecclesia vero sunt veneranda illa concilia principalia [14] quibus Cristum interfuisse nemo fidelis dubitat, cum habeamus ipsum dixisse discipulis ascensurum in celum « Ecce ego vobiscum sum in omnibus diebus usque ad consummationem seculi », ut Matheus [15] testatur. Sunt etiam Scripture doctorum, Augustini et aliorum, quos a Spiritu Sancto [16] adiutos qui dubitat, fructus eorum vel 14 omnino non vidit vel, si vidit, minime degustavit. Post Ecclesiam vero sunt traditiones quas « decretales » dicunt: que quidem etsi auctoritate apostolica sunt venerande, fundamentali [17] tamen Scripture postponendas esse dubitandum non est, cum Cristus sacerdotes obiurgaverit de contrario. 15 Cum enim interrogassent: « Quare discipuli tui traditionem seniorum transgrediuntur? » — negligebant enim manuum lotionem — Cristus eis, Matheo testante, respondit: « Quare

12. *Es.*, 110, 9.

13. *Cant.*, 1, 3. Nell'interpretazione allegorica del *Cantico* lo sposo è Cristo e la sposa è la Chiesa.

14. Si riferisce ai primi quattro concili ecumenici (Nicea, Efeso, Costantinopoli, Calcedonia), considerati principali e aventi quasi il valore dei Vangeli. Cfr. *Decretum*, I, d. 15, 1 segg. « Inter caetera autem concilia quattuor sunt venerabiles sinodi que totam principaliter fidem complectuntur quasi quattuor evangelia vel totidem paradisi flumina ».

15. *Matth.*, 28, 20. La presenza di Cristo e dello Spirito nei concili è concetto tradizionale (cfr. *Glossa ad Decretum*, I, c. 3, D. XX *De quibus*). Il concilio di Calcedonia afferma che lo Spirito Santo si è posato sui Padri riuniti a Nicea (Mansi, 6, 627), e l'8º Concilio *actio* 6 afferma che le decisioni sono prese per grazia di Cristo e per ispirazione divina (Mansi, 16, 86). Certo questa ispirazione divina non va intesa in senso tecnico, come per la Scrittura, ma nel senso di una generica assistenza divina. Cfr. H. Bacht, *Sind die Lehrentscheidungen d. ökumen. Konzilien göttlich inspiriert?*, in « Catholica », 13 (1959), pp. 129-39. Inaccettabile quindi la sentenza del *Doctor decretorum* Enrico da Cremona affermante che « ipsi canones (decisioni conciliari e pontificie) sunt per Spiritum Sanctum dictati » (cfr. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*, in « Kirchenrechtlichen Abhandl. », H. 6-8, Stuttgart, 1903, p. 470).

16. Nel classificare i Padri della Chiesa, assieme ai Concili, come costituenti la *scriptura cum Ecclesia*, avendo contribuito alla sua fondazione, Dante può essere stato indotto dall'*Epistola Decretalis* di papa Gelasio I (conosciuta forse attraverso Graziano), *De recipiendis et non recipiendis*

posteriore alla Chiesa. Anteriori alla Chiesa sono l'Antico e il Nuovo Testamento, che [Dio] « stabilì per l'eternità », come dice il Profeta[12]; in questo senso infatti si esprime la Chiesa rivolgendo allo Sposo le parole: « Conducimi dietro di te »[13]. Contemporanei alla Chiesa sono invece quei venerandi Concili principali[14], ai quali fu presente Cristo, come nessun credente dubita, poiché sappiamo che egli stesso, prossimo all'ascensione, disse ai suoi discepoli: « Ecco io sono con voi tutti i giorni fino alla consumazione dei secoli », come ci attesta Matteo[15]. Contemporanee sono anche le scritture dei dottori, Agostino ed altri, che scrissero con l'aiuto dello Spirito Santo[16] — chi dubita di questo o non ha mai visto i loro frutti, o, se li ha visti, non li ha mai gustati —. Posteriori alla Chiesa sono invece quelle tradizioni dette « decretali » le quali, benché venerande per l'autorità apostolica, vanno indubbiamente posposte alla Scrittura quale fondamento [della Chiesa][17], dal momento che Cristo ha rimproverato i sacerdoti di aver fatto il contrario. Infatti, quando gli chiesero: « Perché i tuoi discepoli trasgrediscono la tradizione degli anziani? » — poiché essi trascuravano di lavarsi le mani —, Cristo rispose loro, secondo

12

13

14

15

libris (cfr. C. Mirbt, *Quellen z. Geschichte d. Papsttum u. des römischen Katol.* », Tübingen, Mohr, 1967, pp. 224 segg.), che, elencando le opere accolte dalla Chiesa, cita assieme agli atti dei principali concili, gli *opuscula* dei Padri Cipriano, Gregorio di Nazianzo, Basilio, Atanasio, Giovanni di Costantinopoli, Teofilo e Cirillo d'Alessandria, Ilario di Poitiers, Ambrogio, Agostino, Girolamo e Prospero, nonché gli *opuscula* e i *tractatus* di tutti i Padri ortodossi. Dante fa un cenno molto più succinto ai Padri, ma soprattutto stabilisce una terza categoria a se stante di *scriptura*, quella *post Ecclesiam* delle Decretali (da Gelasio assimilate ai testi dei Concili e dei Padri), che non sono « fundamenta fidei » come le due prime, le quali formano la *traditio constitutiva* (Antico e Nuovo Testamento) e la *traditio conservativa et esplicativa* (Concili e S. Padri). Questo criterio di una triplice distinzione non è apprezzato dal Maccarrone, *Teol. e dir. canon.* cit., p. 37, che lo trova anacronistico ed artificioso, fatto ai fini di svalutare le Decretali, ma vedi la critica di B. Nardi, *Dal « Conv. » alla « Comm. »*, pp. 183-5. Il considerare, come fa Dante, gli scritti dei Padri come composti con l'aiuto dello Spirito Santo è tradizionale per il principio che la Scrittura dev'essere spiegata sotto l'influenza dello stesso Spirito che l'ha dettata (cfr. Abelardo, *Sic et non*, prol., PL 178, 1339b; S. Tommaso, *Comm. in Rom.*, c. 12, l. 2; *S. contra Gent.*, III, 154) tanto che Ugo di S. Vittore, *De scripturis et scriptoribus sacris*, c. 6 PL 175, 15-6 fa rientrare gli *scripta patrum* nella *sacra scriptura* in senso largo.

17. Cfr. Gelasio, D. XV, c. 3 *Sancta Romana*.

et vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram? »[18]. In quo satis innuit traditionem postponendam.
16 Quod si traditiones Ecclesie post Ecclesiam sunt, ut declaratum est, necesse est ut non Ecclesie a traditionibus, sed ab Ecclesia traditionibus accedat auctoritas. Hiique solas traditiones habentes ab hoc — ut dicebatur — gignasio excludendi sunt: oportet enim, hanc veritatem venantes, ex hiis ex quibus Ecclesie manat auctoritas investigando procedere[19].
17 Hiis itaque sic exclusis, excludendi sunt alii qui, corvorum plumis operti, oves albas in grege Domini se iactant[20]. Hii sunt impietatis filii qui, ut flagitia sua exequi possint, matrem prostituunt, fratres expellunt, et denique iudicem habere nolunt[21]. Nam cur ad eos ratio quereretur, cum sua cupiditate detenti principia non viderent?

18 Quapropter cum solis concertatio restat qui, aliquali zelo erga matrem Ecclesiam ducti, ipsam que queritur veritatem ignorant: cum quibus illa reverentia fretus quam pius filius debet patri, quam pius filius matri, pius in Cristum, pius in Ecclesiam, pius in pastorem, pius in omnes cristianam religionem profitentes[23], pro salute veritatis[22] in hoc libro certamen incipio.

18. *Matth.*, 15, 1-3.

19. Si riferisce evidentemente alle scritture *ante* e *cum Ecclesia.*

20. I termini *operti* e *oves* sono discussi dai critici. Il Vianello, *Il testo critico*, p. 111, osserva che tutti gli editori leggono *operti* anche se i codici recano *opertis* o *apertis*, e dà la preferenza ad *opertis* come ablativo assoluto (« nascoste le penne di corvo »). Contro tale interpretazione il Vinay (208) nota che così l'immagine è poco evidente e forzata, e insinuerebbe l'accusa di ipocrisia e non di semplice sfacciataggine. Peccato che il Ricci non ci dia la situazione manoscritta, mentre riguardo a *oves* si schiera con il Toynbee, *op. cit.*, p. 55 e il Mancini, *op. cit.*, p. 102 nel rifiutare la correzione *aves* proposta dal Bigongiari, perché non giustificata dai manoscritti, anche se riconosce validi i motivi del parallelismo ornitologico (*corvorum-aves*), e del riferimento ad Orazio (*Ep.* I, 3, 19). Del resto l'immagine ricorreva nell'*Unam Sanctam.*

21. La prostituzione della madre può alludere al mercanteggiamento delle cose sacre fatte da uomini di Chiesa (cfr. *Par.*, IX, 139-42) e al loro intromettersi negli affari temporali della politica, il « puttaneggiar coi regi » di *Inf.*, XIX, 108 (cfr. anche *Purg.*, XXXII, 149). La cacciata dei fratelli può riferirsi alle lotte tra le fazioni cittadine con i bandi degli avversari. La ricusazione del giudice si riferisce ai potentati che « executorem iustitiae non admittunt » (II, 10, 1).

22. Cfr. *Eth. Nicom.*, I, 4, 1096a 14-5. È la terza affermazione di voler combattere per la verità (III, 3, 18; III, 1, 3). Ciò dimostra che Dante lo sente come compito morale simile al dovere sentito dai teologi suoi con-

la testimonianza di Matteo: « E perché voi trasgredite il comandamento di Dio per la vostra tradizione? »[18]. Con tale risposta fece loro intendere abbastanza chiaramente che la tradizione va posposta (alla Scrittura). Ora se le tradizioni ecclesiastiche sono posteriori alla Chiesa, come è stato chiarito, bisogna ammettere che non è la Chiesa a ricevere autorità dalle tradizioni, ma le tradizioni dalla Chiesa. E pertanto quelli che ritengono solo le tradizioni vanno esclusi — come dicevamo — dal presente dibattito, perché chi ricerca la vera soluzione di questo problema deve procedere, nella sua ricerca, da quelle fonti d'onde deriva l'autorità della Chiesa[19]. Dopo aver esclusi costoro, bisogna escludere ancora quegli altri che, coperti di penne di corvo, si vantano di essere pecore bianche nel gregge del Signore[20]. Costoro sono i figli dell'empietà che, per poter compiere i loro delitti, prostituiscono la madre, cacciano i fratelli ed infine ricusano il giudice[21]. Perché ragionare con essi, dal momento che, prigionieri della loro cupidigia, non riuscirebbero neppure a intendere i princìpi?

16

17

Perciò disputerò soltanto con coloro che, mossi da un certo zelo verso la madre Chiesa, ignorano peraltro la verità che stiamo indagando. È con costoro che io, usando quella reverenza che un figlio pio deve al padre e che un figlio pio deve alla madre, dò inizio in questo libro alla mia battaglia per la « salvezza della verità »[22], dimostrandomi pio verso Cristo, pio verso la Chiesa, pio verso il Pastore, pio verso tutti coloro che professano la religione cristiana[23].

18

temporanei di difendere una *veritas odiosa*, cioè avversata da altri teologi, anche a costo di incorrere nella loro *malivolentiam* (cfr. Riccardo da Middletown, *Quodlibet.*, III, q. 22), soprattutto se la sua conoscenza è necessaria *ad salutem* (Goffredo di Fontaines, *Quodlibet.*, VI, q. 13), per cui l'occultamento di tale verità sarebbe peccato mortale (Enrico di Gand, *Quodlibet.*, X, q. 16). Anche Dante era cosciente di incorrere nell'indignazione di alcune persone (III, 1).

23. Queste nobilissime parole denotano lo stato d'animo di Dante nel prendere le difese dell'autonomia dell'Impero dalla Chiesa; la sua condanna del politicantismo e della sopraffazione papali non annulla la sua sincera e profonda devozione alla Chiesa e al suo capo, anzi trova in questa la sua giustificazione. L'introduzione al terzo libro, ben più ampia delle altre due, ha lo scopo di individuare bene gli avversari onde evitare equivoci, e di precisare la prospettiva teologica entro cui svolgere la disputa, escludendo esplicitamente quella prettamente giuridica dei canonisti.

IV

1 Isti vero ad quos erit tota disputatio sequens, asserentes auctoritatem Imperii ab auctoritate Ecclesie dependere velut artifex inferior dependet ab architecto [1], pluribus et diversis [2] argumentis moventur; que quidem de Sacra Scriptura eliciunt et de quibusdam gestis tam summi Pontificis quam ipsius Imperatoris, nonnullum vero rationis indicium habere
2 nituntur. Dicunt enim primo, secundum scripturam *Geneseos*, quod Deus fecit duo magna luminaria [3] — luminare maius et luminare minus — ut alterum preesset diei et alterum preesset nocti: que allegorice dicta esse intelligebant ista
3 duo regimina: scilicet spirituale et temporale. Deinde arguunt quod, quemadmodum luna, que est luminare minus, non habet lucem nisi prout recipit a sole, sic nec regnum temporale auctoritatem habet nisi prout recipit a spirituali regimine [4].

1. L'immagine si trova in ARISTOTELE, *Metaph.*, I, 1, 981a 30, 981b 31-2, che reputa superiore l'attività speculativa dell'architetto su quella pratica dell'artigiano o esecutore manuale (χειροτέχνης) che dipende dal primo. Essa è ripresa da S. TOMMASO, *In Matth.*, I, 1, n. 26; *S. contra Gent.*, III, 114, ma l'applicazione al rapporto di dipendenza Impero-Chiesa sulla base della subordinazione dei fini era fatta dai teologi ierocratici, come GIACOMO DA VITERBO, *De regim. christ.* (ed. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'église*, Paris, 1926, p. 236): « Ita se habet spiritualis potestas ad temporalem sicut ars architectonica ad subservientem ». Anche EGIDIO ROMANO, *De eccles. potest.*, II, 6 subordina l'« ars dolativa » (del carpentiere) all'« ars edificatoria ».

2. Le edizioni precedenti hanno letto *adversis*. Il RICCI (231) ha rifiutato la lezione, non sulla base della tradizione manoscritta, di cui purtroppo non fa cenno, ma con solidi argomenti come l'incongruità del significato di *adversis* (gli argomenti degli avversari non sono contrastanti tra loro, né con quelli di Dante che non li ha ancora esposti), la congruità invece di *diversis* alla divisione dei tre tipi di argomenti e infine la conferma di passi paralleli (*V. E.*, I, 6, 1).

3. *Gen.*, 1, 16.

4. L'applicazione allegorica dei due astri alle due autorità risale già al sec. IV; la conseguenza di una maggior dignità del Papa è ricavata già da Innocenzo III nell'epistola *Sicut universitatis conditor* ad Acerto del 30 ottobre 1198 (PL 214, 377), ma soprattutto nella successiva *Solitae benignitatis* all'imperatore bizantino Alessio, inserita nelle Decretali di Gregorio IX (I, tit. 33, c. 6 *solitae*): « Ad firmamentum igitur coeli, hoc est universalis ecclesiae, fecit Deus duo magna luminaria, id est duas magnas instituit dignitates quae sunt pontificalis auctoritas et regalis potestas, sed illa quae praeest diebus id est spiritualibus, maior est; quae vero noc-

IV

Costoro dunque, contro i quali sarà diretta tutta la disputa, nel sostenere che l'autorità dell'Impero dipende dall'autorità della Chiesa, come un muratore dipende dall'architetto [1], si fondano su molti e diversi [2] argomenti, che desumono dalla Sacra Scrittura e da alcuni atti sia del Sommo Pontefice che dello stesso Imperatore, sforzandosi infine di produrre la parvenza di qualche argomento di ragione. 1

In primo luogo, basandosi sul testo della *Genesi*, affermano che Dio fece « due grandi luminari » [3], un luminare maggiore e uno minore, affinché l'uno presiedesse al giorno e l'altro alla notte e, interpretandoli allegoricamente, li considerano come esprimenti i due poteri, lo spirituale e il temporale. 2

Partendo di qui, argomentano che, come la luna, cioè il luminare minore, non ha luce se non in quanto la riceve dal sole, così neppure il potere temporale ha autorità se non in quanto la riceve dal potere spirituale [4]. 3

tibus, id est carnalibus, minor ut quanta est inter solam et lunam, tanta inter pontifices et reges differentia cognoscatur » (PL 216, 1184). Sulla base dei rapporti di grandezza tra sole e luna stabiliti dall'Almagesto di Tolomeo, il decretalista Lorenzo calcolò che il papa è 7744 volte più grande dell'Imperatore (cfr. FRIEDBERG, *De finium inter Ecclesiam et Civitatem regundorum iudicio quid medii aevi doctores et leges statuerint*, Leipzig, 1861, p. 17, n. 4). Una vera dipendenza invece è ricavata dal commento dell'Hostiensis: « Sicut luna recepit claritatem a sole et non e contra, sic regalis potestas recepit dignitatem et illuminationem a pontificali auctoritate et non e contra » (cfr. CHIAPPELLI, *op. cit.*, p. 30). Infine una rigorosa subordinazione ierocratica dell'Impero al Papa fu dedotta nella celebre *Allegacio* pronunciata da Bonifacio VIII in concistoro il 30 aprile 1303 per confermare l'imperatore Alberto d'Austria: « Spiritualiter intellecta, fecit (Deus) luminaria predicta, scilicet solem, id est ecclesiasticam potestatem, et lunam, hoc est temporalem et imperialem, ut regeret universum. Et sicut luna nullum lumen habet, nisi quod recipit a sole, sic nec aliqua terrena potestas aliquid habet, nisi quod recipit ab ecclesiastica potestate » (MGH, *Const.*, IV, n. 173, p. 139, 15-20). Tale interpretazione figurale era diventata comune tra i canonisti e i teologi ierocratici, ma è molto discutibile l'opinione del MACCARRONE, *Il terzo libro*, pp. 43-4 che fossero questi teologi, e Dante più degli altri, ad innalzare tale immagine, in sé innocente e bella, al grado di un vero e proprio senso tipico scritturale rigidamente inteso. Con Clemente V l'immagine ritorna a significare la distinzione e la collaborazione dei due poteri stabiliti da Dio *ad plenum regimen et gubernationem* dello spirituale e del temporale (lettera ad Enrico VII per approvarne l'elezione, MGH, *Const.*, IV, 261, 26-31). Essa è ripresa da Dante in *Mon.*, III, 16, 18 e in *Ep.*, V, 10; VI, 2; XI, 10. Cfr. R. DE MATTEI, *Cicerone e il simbolo dei*

4 Propter hanc et propter alias eorum rationes dissolvendas prenotandum quod, sicut Phylosopho placet in hiis que *De sophisticis elenchis*[5], solutio argumenti est erroris manifestatio. Et quia error potest esse in materia et in forma argumenti, dupliciter peccare contingit: aut scilicet assummendo falsum, aut non sillogizando; que duo Phylosophus obiciebat contra Parmenidem et Melissum dicens: « Quia falsa recipiunt et non sillogizantes sunt »[6]. Et accipio hic largo modo « falsum » etiam pro « inoppinabili », quod in materia pro-
5 babili habet naturam falsi[7]. Si vero in forma sit peccatum, conclusio interimenda est ab illo qui solvere vult, ostendendo formam sillogisticam non esse servatam. Si vero peccatum sit in materia, aut est quia « simpliciter » falsum assumptum est, aut quia falsum « secundum quid ». Si « simpliciter », per interemptionem assumpti solvendum est; si « secundum quid », per distinctionem[8].

6 Hoc viso, ad meliorem huius et aliarum inferius factarum solutionum evidentiam advertendum quod circa sensum misticum[9] dupliciter errare contingit: aut querendo ipsum

due soli in Dante, in « Giorn. stor. d. lett. ital. », CV (1935), pp. 305 segg.; B. Nardi, *Dal « Conv. » alla « Comm. »*, Roma, 1960, pp. 186-207.

5. Aristotele, *De sophist. elenchis*, 18, 176b 29.

6. Aristotele, *Phys.*, I, 3, 186a 6 segg. Anche in *Par.*, XIII, 124 Dante parla di Parmenide e Melisso che « andavano e non sapevan dove ».

7. La materia probabile è costituita da quei fatti o quelle premesse di un sillogismo, che si fondano su degli elementi o motivi più o meno solidi, ma non in grado di escludere apoditticamente il contrario, per cui non producono assoluta certezza, ma solo l'opinione. L'opinabile quindi è un enunciabile cui la mente non assente con ferma adesione per la possibilità che sia vero il contradditorio, e quindi col pericolo di assentire al falso. Cfr. S. Tommaso, *S. Theol.*, I, 79, 9, ad 4: « Opinio significat actum intellectus qui fertur in unam partem contraddictionis cum formidine alterius »; II-II, 1, 5: « De ratione opinionis est quod id quod est opinatum existimetur possibile aliter se habere ».

8. Cfr. sotto III, 4, 17 segg.

9. Il senso scritturale è quel determinato concetto che l'autore (Dio e l'agiografo) intende esprimere con parole, cose, fatti narrati. C'è il senso letterale, che è quello espresso nel significato comune delle parole, e può essere proprio, quando le parole vengono intese nel senso ovvio e nativo, e improprio (metaforico, traslato, figurato, allegorico) se le parole sono prese secondo una figura presentante una certa affinità e analogia con il significato ovvio (Gesù è il buon pastore, è la vite, la porta ecc.). C'è poi il senso tipico che è espresso mediante un'entità o cosa (tipo, figura) che, nell'intenzione dell'autore, è ordinata a significare un'altra entità o cosa

Per confutare questo e altri loro ragionamenti, va premesso che confutare un'argomentazione vuol dire metterne in luce gli errori, come dice il Filosofo negli *Elenchi Sofistici*[5]. E poiché l'errore può trovarsi nella materia e nella forma del ragionamento, si può sbagliare in due modi, o partendo da premesse false o facendo un sillogismo non corretto, due difetti che il Filosofo rimproverava a Parmenide e a Melisso, dicendo che « accettano il falso e non sillogizzano correttamente »[6]. E qui io intendo per « falso », in senso largo, anche l'« inopinabile » che, in materia probabile, ha la stessa natura del falso[7]. Ora, se l'errore è nella forma, chi vuole confutare il ragionamento deve impugnarne la conclusione, dimostrando che non si è rispettata la correttezza formale del sillogismo. Se invece l'errore è nel contenuto, ciò dipende dall'aver assunto una premessa assolutamente falsa o relativamente falsa; nel primo caso il sillogismo va confutato sopprimendo tale premessa, nel secondo caso attraverso la distinzione [dei vari aspetti][8]. 4 5

Dopo queste considerazioni, al fine di rendere più chiara la confutazione di questo argomento e degli altri che seguono, occorre notare che, nell'interpretazione secondo il senso mistico[9], si può sbagliare in due modi: o perché lo 6

(l'antitipo, il figurato), e quindi è conosciuto e rivelato solo da Dio (manna come eucarestia, Adamo figura di Cristo). Tale senso figurativo da Origene e dagli scolastici è detto anche spirituale o mistico, termini che hanno l'inconveniente di essere equivoci, perché vennero usati come equivalenti al « senso accomodatizio » tendente a trascurare la base storica e a dare spazio a ricostruzioni fantastiche (« in somniis »). Dante parla del senso tipico con le espressioni *typice* (§ 12), *sensum mysticum* (§ 6), *allegorice dicta* (§ 2). Egli, che nel *Conv.*, II, 1, 2-3 ha dimostrato di conoscere bene la distinzione dei teologi sui sensi biblici, qui è preso da alto disdegno contro coloro che abusano del senso allegorico (cfr. *Par.*, XXIX, 89-90), seguendo la critica che S. Tommaso aveva già fatto dei sensi non letterali, e che era condivisa anche da Fra' Remigio (« Simbolica theologia non est argumentativa »), dal *Rex pacificus* (« Non est nisi unus sensus argumentativus, scilicet historicus vel literalis) e da Giovanni di Parigi (« Argumentum... quod innititur allegoria patet quod nullius efficacie est »). Cfr. P. Mandonnet, *Le réalisme et le symbolisme de Dante*, in « Revue Bénédectine », 66 (1937); Id., *Theologus Dante*, in « Bulletin du Jubilé », 5 (1922); C. Spicq, *Exquisse d'une histoire de l'éxegèse latine au Moyen Age*, Paris, 1944, pp. 273-88; M. D. Chénu, *Théologie symbolique et éxegèse scolastique au XII-XIII siècles*, in *Mélanges J. de Ghellineck*, 1951; H. de Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Roma, 1962.

ubi non est, aut accipiendo aliter quam accipi debeat.
7 Propter primum dicit Augustinus in *Civitate Dei*: « Non omnia que gesta narrantur etiam significare aliquid putanda sunt, sed propter illa que aliquid significant etiam ea que nichil significant actexuntur. Solo vomere terra proscinditur; sed ut hoc fieri possit, etiam cetera aratri membra
8 sunt necessaria »[10]. Propter secundum idem ait in *Doctrina Cristiana*, loquens de illo aliud in Scripturis sentire quam ille qui scripsit eas dicit, quod « ita fallitur ac si quisquam deserens viam eo tamen per girum pergeret quo via illa perducit »[11]; et subdit: « Demonstrandum est ut consuetudine deviandi etiam in transversum aut perversum ire co-
9 gatur »[12]. Deinde innuit causam quare cavendum sit hoc in Scripturis, dicens: « Titubabit fides, si *Divinarum Scriptu-*
10 *rarum* vacillat autoritas »[13]. Ego autem dico quod si talia fiunt de ignorantia, correctione diligenter adhibita ignoscendum est sicut ignoscendum esset illi qui leonem in nubibus formidaret; si vero industria, non aliter cum sic errantibus est agendum, quam cum tyrampnis, qui publica iura non ad comunem utilitatem secuntur, sed ad propriam
11 retorquere conantur[14]. O summum facinus, etiamsi contingat

10. AGOSTINO, *De civit. Dei*, XVI, 2.

11. AGOSTINO, *De doctr. christ.*, I, 36: « Sed quisquis in scripturis aliud sentit quam ille qui scripsit, illis non mentientibus fallitur ». Il Witte, seguito dal Bertalot, dal Rostagno e dai traduttori (Vianello, Vinay) intendono il *de illo* come pronome personale maschile e lo completano facendolo seguire da un *qui vult* (attestato del resto dal codice D della prima metà del Trecento e dal Laurenziano e Magliabechiano che ne dipendono). Il Ricci, prima in *Italia medievale e umanistica*, II (1959), pp. 441-2 e poi nell'edizione, pp. 234-5, ha voluto espungere il *qui vult* perché mancante nella quasi totalità dei codici, e intende *de illo* come neutro riferito all'intera frase « aliud sentire in Scripturis, ecc. » (« parlando di quell'attribuire alla Scrittura un senso diverso, ecc. »), essendo ovvio nel ME l'uso delle proposizioni infinitive con valore neutro. Ancora O. CAPITANI, in « Annali della Scuola speciale per archivisti e bibliotecari dell'Univ. di Roma », I (1961), pp. 109-12 e V (1965), pp. 79-82, giudicava guasto e insanabile il testo, mentre il B. NARDI (446-7) fa rilevare che *illo* come pronome personale sta al posto di « quisquis... sentit » del testo originale agostiniano. Si può aggiungere che tale senso personale si impone, perché è richiamato poco dopo da *ita fallitur*, che non si può intendere in senso impersonale e quindi resterebbe senza soggetto, e senza la possibilità di collegarsi logicamente col seguente *quisquam deserens*.

12. AGOSTINO, *loc. cit.*, in fine: « Corrigendus est tamen et quam sit utilius viam non deserere demonstrandum est ne consuetudine deviandi

cerchiamo dove non c'è, o perché lo intendiamo diversamente da come va inteso. Quanto al primo modo, Sant'Agostino, nella *Città di Dio*, afferma: « Non si deve credere che tutti i fatti narrati abbiano qualche altro significato; tuttavia, grazie a quelli che lo hanno effettivamente, lo si attribuisce anche ad altri fatti che non l'hanno minimamente; solo col vomere si fende la terra, ma perché ciò possa avvenire sono necessarie anche le altri parti dell'aratro »[10]. Quanto al secondo modo d'errare, lo stesso autore, nell'opera *Della dottrina cristiana*, parlando di chi dà alle Scritture un senso diverso da quello inteso da chi le scrisse, afferma che costui « commette lo stesso errore di chi, abbandonando la giusta strada, volesse tuttavia, girovagando, arrivare colà dove quella strada conduce »[11], e aggiunge: « Bisogna fargli vedere che, abituandosi a deviare dalla giusta strada, è fatalmente spinto a prendere vie traverse o sbagliate »[12]. Poi Sant'Agostino indica il motivo per cui bisogna guardarsi da tali errori nell'interpretazione delle Scritture dicendo: « Se vacilla l'autorità delle *Sacre Scritture*, sarà titubante la fede »[13]. Da parte mia affermo che, se tali errori si commettono per ignoranza, una volta corretto premurosamente l'errante, bisogna perdonarlo, così come si dovrebbe fare con chi avesse paura di un leone sulle nuvole: se invece erra con deliberato proposito, bisogna trattarlo alla stessa stregua dei tiranni che non applicano le leggi dello stato per il pubblico bene, ma cercano di stravolgerle per il proprio vantaggio[14]. O estremo delitto, tra-

7 8 9 10 11

etiam in transversum aut perversum ire cogatur ». Dante elimina la prima parte della frase cominciando con *demonstrandum est*, e pertanto cambia il *ne* finale in *ut* dichiarativo, senza mutare sostanzialmente il senso. *Cogatur* si riferisce a *illo qui vult*, che è poi il soggetto di *corrigendus est*, omesso da Dante; il RICCI (235) invece lo intende come impersonale (« bisogna far vedere come... si finisce col prendere le vie traverse »), in linea con la sua interpretazione impersonale di *illo* (vedi nota preced.).

13. AGOSTINO, *Ib.*, I, 37. La frase agostiniana continua così: « porro, fide titubante, charitas etiam ipsa languescit ».

14. Cfr. S. TOMMASO, *De reg. princ.*, I, 3: « Tyrannus, contempto communi bono, quaerit privatum ». La definizione era comune ai teologi e ai civilisti del tempo, mentre l'ascendenza è aristotelica (*Pol.*, III, 5). Cfr. G. M. SCIACCA, *Il concetto di tiranno dai Greci a Coluccio Salutati*, Palermo, 1953.

in sompniis, ecterni Spiritus intentione abuti! Non enim peccatur in Moysen, non in David, non in Iob, non in Matheum, non in Paulum, sed in Spiritum Sanctum qui loquitur in illis. Nam quanquam scribe divini eloquii multi sint, unicus tamen dictator est Deus, qui beneplacitum suum nobis per multorum calamos explicare dignatus est [15].

12 Hiis itaque prenotatis, ad id quod superius dicebatur dico per interemptionem illius dicti quo dicunt illa duo luminaria typice importare duo hec regimina: in quo quidem 13 dicto tota vis argumenti consistit. Quod autem ille sensus omnino sustineri non possit, duplici via potest ostendi. Primo quia, cum huiusmodi regimina sint accidentia quedam ipsius hominis, videretur Deus usus fuisse ordine perverso accidentia prius producendo quam proprium subiectum [16]: quod absurdum est dicere de Deo; nam illa duo luminaria producta sunt die quarto et homo die sexto, ut patet in Lictera [17]. 14 Preterea, cum ista regimina sint hominum directiva in quosdam fines, ut infra patebit, si homo stetisset in statu innocentie in quo a Deo factus est, talibus directivis non indiguisset: sunt ergo huiusmodi regimina remedia contra 15 infirmitatem peccati [18]. Cum ergo non solum in die quarto

15. Dante accoglie il concetto di dettatura divina della Scrittura, non certo nel senso letterale e meccanico, ma nel senso che trovava presso i Padri come S. GEROLAMO, *Ep.* 120, 10 PL 22, 997, S. AGOSTINO, *In Ps.*, 62, 1 PL 36, 749 e *De consensu Evangelistarum*, I, 35, n. 14 PL 34, 1070, S. CIRILLO ALESSANDRINO, *In Luc.*, 10, 34 PL 72, 861, ecc., ove il termine significa ispirazione divina che lascia l'agiografo quale pieno e libero autore strumentale dei libri sacri. Cfr. S. TOMMASO, *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2; vedi *Par.*, XXVI, 40-1; XXIX, 41.

16. Questa argomentazione stiracchiata e sofistica fa perno sul rapporto sostanza-accidente, in cui l'accidente è una determinazione modale, priva di un proprio *actus essendi* e quindi esistente solo nell'inerenza alla sostanza, che ha un primato ontologico, dinamico e cronologico sugli accidenti. Il termine dantesco *subiectum* traduce l'aristotelico ὑποκείμενον = sostrato, sostanza. Qui la sostanza è l'uomo che esiste prima dei suoi poteri di governo civile o religioso, che sono accidenti di relazione, per cui è assurdo che tali poteri siano creati prima dell'uomo. Ben detto, ma lo scarto logico sta nel ricavare tale assurdità dal rapporto cronologico tra l'uomo e i due simboli reali di quei poteri, il sole e la luna, che non sono accidenti, ma sostanze, e ciò indipendentemente dal rilievo del Vernani, accolto dal MACCARRONE, *Il terzo libro*, p. 39, che la creazione divina è fuori del tempo; su questo cfr. B. NARDI, *Dal «Convivio» alla «Commedia»*, p. 189.

17. *Gen.*, 1, 19 e 31.

visare abusivamente l'intenzione dello Spirito eterno, ancorché ciò avvenga in sogno! Poiché non è contro Mosè che si pecca, né contro Davide, né contro Giobbe, né contro Matteo, né contro Paolo, ma contro lo Spirito Santo che parla in essi. Infatti, sebbene molti siano gli scrittori della parola divina, unico ne è il dettatore, Dio, che si è degnato di manifestarci la sua volontà attraverso la penna di molti [15].

Riprendendo, dopo queste considerazioni, l'argomentazione [degli avversari] fatta sopra, comincio col confutare la loro asserzione che quei due luminari significhino allegoricamente i due poteri, dato che in tale asserzione sta tutta la forza dell'argomentazione. Ora, che tale interpretazione sia assolutamente insostenibile si può dimostrare in due modi. Partendo innanzitutto dal fatto che questi poteri sono qualità accidentali dell'uomo, sembrerebbe che Dio abbia sovvertito l'ordine delle cose, producendo gli accidenti prima del loro naturale soggetto [16] — infatti i due luminari furono creati nel quarto giorno e l'uomo nel sesto, come risulta dal testo biblico [17] —, ma affermare questo di Dio è un'assurdità. In secondo luogo, siccome quei poteri hanno la funzione di dirigere gli uomini verso certi fini — come risulterà più avanti —, se l'uomo fosse rimasto nello stato di innocenza in cui fu creato da Dio, non avrebbe avuto bisogno di tali guide, e pertanto siffatti poteri sono dei rimedi contro l'infermità prodotta dal peccato [18]. Ora, siccome nel quarto giorno non solo non esisteva l'uomo

12 13 14 15

18. Questa affermazione che l'Impero è sorto come rimedio alle conseguenze negative del peccato originale sembra contrastare con la dottrina del *Conv.*, IV e dei primi capitoli del *Mon.* sull'origine naturale dell'Impero, ispirantesi al pensiero aristotelico-tomistico sull'origine della società e dello Stato. Però anche per S. Tommaso, *S. Theol.*, I, 96, 4 «Homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non potest nisi aliquis praesideret qui ad bonum commune intenderet»; così Egidio Colonna, *De regim. princ.*, III, 1, 6 «Homines habent naturalem impetum ut constituant principatum et regnum quia per talem constitutionem possunt magis pacifice vivere et magis resistere hostibus»; in modo più esplicito Enghelberto, *De ortu*, XV dice: «Regna mundi et bona ipsorum ordinantur ad unum naturale regnum et imperium, tamquam bonum particulare ad bonum commune omnium gentium et regnorum... et naturaliter tamquam partes ad suum totum»; conforme a S. Tommaso anche la posizione di Tolomeo da Lucca, *Determinatio compendiosa*, c. 17 (ed. Krammer, p. 36, 10-8): «In hominibus etiam in statu innocentiae

peccator homo non erat, sed etiam simpliciter homo non erat, producere remedia fuisset otiosum: quod est contra divinam bonitatem. Stultus enim esset medicus qui, ante nativitatem hominis, pro apostemate futuro illi empla-
16 strum conficeret. Non igitur dicendum est quod quarto die Deus hec duo regimina fecerit; et per consequens intentio
17 Moysi esse non potuit illa quam fingunt. Potest etiam hoc, mendacio tollerando [19], per distinctionem dissolvi: mitior nanque est in adversarium solutio distinctiva; non enim omnino mentiens esse videtur, sicut interemptiva illum videri facit. Dico ergo quod licet luna non habeat lucem habundanter nisi ut a sole recipit, non propter hoc sequitur
18 quod ipsa luna sit a sole. Unde sciendum quod aliud est esse ipsius lune, aliud virtus eius, et aliud operari [20]. Quantum est ad esse, nullo modo luna dependet a sole, nec etiam quantum ad virtutem, nec quantum ad operationem simpliciter; quia motus eius est a motore proprio [21], influentia sua est a propriis eius radiis: habet enim aliquam lucem ex
19 se, ut in eius eclipsi manifestum est [22]. Sed quantum ad

fuisset praelatio, sed alio intuitu et secundum aliam rationem, quia non in quantum dominium opponitur servituti, quia hoc est penale, sed offitio consulendi et dirigendi sicut in angelis, quod quidem homini competebat in quantum homo naturaliter est animal sociale ». Basandosi sulla distinzione di questi due aspetti del governo, il Vinay, p. 219 ritiene che nel libro I Dante affermi la naturalità del concetto astratto dell'Impero in sé (in quanto pura *praelatio*) e nel libro III la non-naturalità (quindi l'origine divina per l'*infirmitas peccati*) dell'Impero storicamente determinato col suo carattere di coercizione penale. Sulla questione vedi l'Introduzione.

19. Dante segue il metodo della disputa scolastica che prevedeva la provvisoria ammissione della tesi avversaria per farne una diversa confutazione. Prima di Dante, già certi teologi antiierocratici, dopo aver negato valore all'allegoria della luna e del sole, l'avevano assunta come base favorevole nella disputa sui due poteri (il Maccarrone, *Il terzo libro*, p. 45, n. 3 porta l'esempio di Fra Remigio, e in *Papato e impero nella Monarchia*, p. 271, n. 1 cita Giovanni di Parigi). Ciò dimostra che Dante, pur rifiutando l'allegoria come *mendacium*, l'assume come verisimile per confutarla da un altro punto di vista. Del resto anche in *Mon.*, III, 1, 5; 16, 18; *Purg.*, XVI, 107; *Ep.* V, 10; VI, 2 addotta l'immagine, senza però fare concessioni. Non credo quindi pertinente l'osservazione del Parodi, *Poesia e storia nella Divina Commedia*, Napoli, 1921, p. 496, n. 1, che Dante qui faccia delle concessioni per togliere forza all'argomento di fatto che Enrico VII s'era riconosciuto spontaneamente « minus luminare ».

20. La distinzione tra *esse*, *virtus* e *operatio* si trova anche in Tolomeo da Lucca in relazione all'autorità temporale che dipenderebbe, sotto questi

peccatore, ma semplicemente non esisteva affatto l'uomo, produrre quei rimedi sarebbe stata cosa inutile, il che è contrario alla perfezione divina. Stolto infatti sarebbe quel medico che, prima della nascita di un uomo, confezionasse un impiastro per un ascesso futuro. Pertanto non si può affermare che Dio abbia istituito questi due poteri nel quarto giorno, e di conseguenza il senso inteso da Mosè non poté essere quello che immaginano i miei avversari. Pur tollerando la falsa allegoria[19], si può confutare l'argomentazione dell'avversario anche attraverso una distinzione, giacché una confutazione ottenuta col metodo della distinzione è più riguardosa nei confronti dell'avversario, in quanto questi non fa la figura di aver mentito sotto tutti gli aspetti, come invece sembra fare con la precedente critica distruttiva. Affermo dunque che, sebbene la luna non abbia abbondanza di luce se non in quanto ne riceve dal sole, non ne consegue che la luna in se stessa derivi dal sole. Occorre infatti osservare che una cosa è l'essere della luna in se stessa, un'altra la sua energia, e un'altra la sua operazione[20]. Per quanto riguarda l'essere, in nessun modo la luna dipende dal sole, ed anche riguardo all'energia e all'operazione non ne dipende, assolutamente parlando, poiché il suo movimento deriva dal suo motore proprio[21], e l'influenza che esercita dipende dai suoi propri raggi, in quanto essa possiede una certa luce autonoma, come si vede nell'eclisse[22]. Però se ci rife-

16 17 18 19

tre aspetti, dalla spirituale, come il corpo dipende dall'anima (*De regim. princ.*, III, 10); la fonte remota però è la metafisica aristotelico-tomistica.

21. Aristotele ammette il motore lunare come l'ultimo dei 56 motori subordinati al supremo motore immobile (*Phys.*, VIII, 259b, 28). Lo Zeller pensa che tali motori siano anime, e tale è anche l'idea di Dante (*Conv.*, II, 5, 13), per il quale « è ragionevole credere che li movitori del cielo de la luna siano de l'ordine de li angeli ».

22. L'idea che la luna abbia una tenue luce propria visibile nelle eclissi (che poi GALILEO, *Opere*, ed. naz., V, p. 520 agg., spiegò come effetto della riflessione che la terra fa della luce solare sulla superficie della luna) si trova in ALBERTO MAGNO, *De coelo*, II, tr. 3, c. 6, in RISTORO d'AREZZO, *Della composizione del mondo*, VIII, c. 18, in ROBERTO GROSSATESTA, *De luce*, p. 55 dei « Beiträge z. Geschichte d. Philos. d. Mittelalters », IX. Il Vinay riporta un passo di ALBERTO DI SASSONIA, *Questiones super quattuor libros Aristotelis de celo et mundo*, II, q. 22, secondo il quale « luna habet suum lumen ex se », poiché, quando si presenta nel primo quarto e nel semilunio, la parte illuminata dal sole è vivida e lucida, la parte non illu-

melius et virtuosius operandum, recipit aliquid a sole, quia lucem habundantem: qua recepta, virtuosius operatur[23].
20 Sic ergo dico quod regnum temporale non recipit esse a spirituali, nec virtutem que est eius auctoritas, nec etiam operationem simpliciter; sed bene ab eo recipit ut virtuosius operetur per lucem gratie quam in celo et in terra be-
21 nedictio summi Pontificis infundit illi[24]. Et ideo argumentum peccabat in forma, quia predicatum in conclusione non est extremitas maioris, ut patet; procedit enim sic: luna recipit lucem a sole qui est regimen spirituale; regimen temporale est luna; ergo regimen temporale recipit auctoritatem a

minata non è totalmente invisibile, ma presenta un certo chiarore (« lumen debile et remissum ») che verrebbe dalla luna stessa. Anche GIOVANNI DI PARIGI, *De potestate regia et papali*, XV dice: « Luna habet virtutem propriam a Deo sibi datam quam a sole non habet, ut quod infrigidet et umectet ». Il domenicano parigino non parla di luce, ma di una forza umidificante e refrigerante la notte. Di un *lumen* proveniente dalla stessa luna, per quanto « debile et modicum », parla invece GIOVANNI DI JANDUNO, *Exposit. in Averr. de substantia orbis*, c. II.

23. Non vedo nella frase le difficoltà rilevate dal VINAY (221), il quale suppone un'ellissi dopo *quia*, che andrebbe integrato con *luna habet*, mentre il VIANELLO (184) intende il *quia* come crasi abbreviata di *qui* (*h*)*abet* riferito a *sole*, distruggendo però il senso della frase, che è logicamente connessa con quanto precede e quanto segue. Infatti qui Dante vuol dire che c'è un certo influsso del sole sull'energia e sull'operazione della luna, ma solo nel senso di provocare un rinvigorimento ed una migliore efficacia (*virtuosius, abundantem*) nelle forze specifiche e proprietà originarie che la luna possiede per sua natura, indipendentemente dal sole, il quale non aggiunge nulla alla natura specifica dell'influenza lunare.

24. Il testo critico omette il *Deus*, introdotto dal Rostagno, per motivo d'evidenza, dopo *in celo*; il senso che ne risulta è che la luce della grazia divina, che aumenta l'efficacia operativa del potere temporale, è conferita in cielo e in terra attraverso la benedizione del Papa. E questo è spiegato dal RICCI (239-40) col ricorso alle parole di Cristo, che danno a Pietro il potere di legare e sciogliere anche in cielo. Il NARDI (453-4) non è d'accordo, perché ciò contrasta esplicitamente con l'interpretazione restrittiva che Dante dà del potere delle chiavi in *Mon.*, III, 8, II. La discussione verte anche sul significato della benedizione del Papa. Secondo il GILSON, *Dante et la philosophie*, p. 209, essa significa una semplice e generica benedizione apostolica, propiziatrice di celesti favori nell'ordine della grazia. Il MACCARRONE, *Il terzo libro*, pp. 53-4, collazionando i testi di *Ep.* V, 10 (ove si parla di Enrico VII « quam Clemens... luce apostolicae benedictionis illuminat »), di *Mon.*, III, 16, 18 (« ut luce paternae gratiae illustratus ») e della lettera di Clemente V a Enrico VII (« nostramque et apostolicae sedis benedictionem et gratiam uberius consequaris », in MGH, *Const.*, IV, p. 790, 17-19), vede nella *benedictio* il segno esterno della *gratia divina*, che propizia e sigilla la concordia e la collaborazione vicendevolmente benefica

riamo ad un suo migliore e più efficace operare essa riceve qualcosa dal sole, cioè un'abbondanza di luce, con la quale può operare in modo più efficace [23]. Allo stesso modo affermo che il potere temporale non riceve il suo essere, né la sua forza, cioè la sua autorità, e neppure, assolutamente parlando, la sua operazione dal potere spirituale, ma riceve certamente da esso la capacità di operare con maggiore efficacia, per la luce della grazia che Dio gli infonde dal cielo e il Sommo Pontefice, con la sua benedizione, sulla terra [24]. Il ragionamento [degli avversari] era viziato quindi nella forma, poiché il predicato della conclusione non è il termine estremo della premessa maggiore, com'è evidente. Esso infatti procede così: la luna riceve la luce dal sole; ora la luna significa il potere temporale, come il sole significa il potere spirituale; quindi il potere temporale riceve

20

21

dei due poteri distinti, secondo la teoria gelasiana, ma anche il segno della superiorità del potere spirituale per l'influenza sul piano operativo temporale, « e pertanto Dante viene a riconoscere un'influenza dell'autorità spirituale su quella secolare in quanto tale, nell'esplicazione del suo compito temporale » (p. 51). Così il Maccarrone tende a forzare il pensiero dantesco verso la teoria della *potestas indirecta*. Vedine la giusta critica del NARDI, *Dal « Convivio » alla « Commedia »*, pp. 203-7, per il quale l'ausilio portato dalla luce della grazia consiste nell'insegnamento evangelico e nel conferimento dei carismi sacramentali che distolgono gli uomini dall'eccessivo attaccamento ai beni terreni, facilitando così l'opera del potere temporale. Ma il termine *benedictio* aveva anche il senso specifico di consacrazione e incoronazione imperiale, considerata nell'alto medioevo come sacramento, e nella Scolastica come un sacramentale (cfr. F. KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, Münster/Köln, 1954, p. 68). I papi (da Innocenzo III) e i canonisti vi legavano il diritto di conferma del Papa sull'elezione dell'Imperatore, al quale conferisce il vero potere giurisdizionale: per Bonifacio VIII la superiorità del Papa deriva « ex benedictione et sanctificatione » (cfr. *Extr. comm.*, V, 9, 1 in Friedberg, II, p. 1303), anche per UGO DI S. VITTORE, *De Sacramentis*, II, 11, 4 PL 176, 417 « Qui benedicit maior est, et minor qui benedicitur ». Tale dottrina è contestata da Cino da Pistoia: « Consecratio Papae operatur ut dona spiritualia sive dona Spiritus Sancti et gratiam consequatur (Imperator), non autem ut ex unctione et consecratione iurisdictionem consequatur » (*Lectura super Codicem*, l. VII, t. 37, *Bene a Zenone*, n. 5), a cui si ispira Dante. Anche per i giuristi di Lodovico il Bavaro « solus Deus eligit, solus ipse confermat, cum superiorem non habeat ». La frase dantesca quindi afferma il principio fondamentale, ed essenziale a tutto il suo pensiero politico, dell'autonomia del potere imperiale che ha un suo fine naturale proprio, una sua specifica forza operativa per raggiungerlo, indipendentemente dalla grazia divina e dalla benedizione papale (cfr. *Mon.*, III, 13, 3), come già affermava Giovanni da Parigi per il quale « (Imperator) potestatem habet distinctam et sibi propriam quam non habet a Papa, sed accipit a Deo immediate ».

22 regimine spirituali. Nam in extremitate maioris ponunt « lucem », in predicato vero conclusionis « auctoritatem »: que sunt res diverse subiecto et ratione, ut visum est[25].

V

1 Assummunt etiam argumentum de lictera Moysi[1], dicentes quod de femore Iacob fluxit figura horum duorum regiminum, quia Levi et Iudas: quorum alter fuit pater sacerdotii, alter vero regiminis temporalis. Deinde sic arguunt ex hiis: sicut se habuit Levi ad Iudam, sic se habet Ecclesia ad Imperium; Levi precessit Iudam in nativitate, ut patet in Lictera: ergo Ecclesia precedit Imperium in
2 auctoritate[2]. Et hoc vero de facili solvitur; nam cum dicunt quod Levi et Iudas, filii Iacob, figurant ista regimina, possem
3 similiter hoc interimendo dissolvere: sed concedatur. Et cum arguendo inferunt « sicut Levi precedit in nativitate sic Ecclesia in auctoritate », dico similiter quod aliud est predicatum conclusionis et aliud maior extremitas: nam aliud est « auctoritas » et aliud « nativitas », subiecto et ratione; propter quod peccatur in forma[3]. Et est similis processus huic: *A* precedit *B* in *C*; *D* et *E* se habent ut *A* et *B*: ergo
4 *D* precedit *E* in *F*; *F* vero et *C* diversa sunt. Et si ferrent instantiam dicentes quod *F* sequitur ad *C*, hoc est auctoritas ad nativitatem, et pro antecedente bene infertur con-

25. Cfr. § 18-9. Il vizio di forma di questo sillogismo consiste nell'avere quattro termini invece di tre, contro le regole della logica. Cfr. PIETRO ISPANO, *Summule log.*, IV, 03-IV, 17.

1. *Gen.*, 29, 34-5.

2. Questo argomento, che partendo da una priorità temporale, vuol dedurre una supremazia del sacerdozio attraverso l'interpretazione simbolica del testo biblico e sulla base del falso principio: « prius ergo perfectius », non si trova nella pubblicistica di parte papale, anche se ENRICO DA CREMONA, *De potestate papae*, pp. 467 e 469 vede, come S. Agostino, nel sacerdozio levitico il simbolo di quello del NT. Il CHIAPPELLI, *Dante in rapporto alle fonti del diritto*, p. 30 dice che l'argomento si trova in Agostino Trionfo; il MACCARRONE, *Il terzo libro*, p. 56, n. 2, precisa però che l'agostiniano combatte proprio l'argomento attribuito da Dante agli avversari ierocratici, negando che il sacerdozio levitico simboleggi quello del NT, che invece è raffigurato dal sacerdozio di Melchisedech. L'argomento, già disdegnato

l'autorità dal potere spirituale. Ecco come nel termine estremo della premessa maggiore essi pongono la « luce », mentre nel predicato della conclusione pongono l'« autorità », che sono realtà diverse, sia per il soggetto [cui si attribuiscono] e sia nella loro essenza concettuale, come si è visto [25]. 22

V

Un altro argomento lo desumono dal testo di Mosè [1], dicendo che dai lombi di Giacobbe scaturirono le figure di questi due poteri, cioè Levi e Giuda, il primo dei quali fu padre del sacerdozio e il secondo invece padre del potere temporale. Partendo da tale presupposto, ragionano così: la Chiesa sta all'Impero nello stesso rapporto in cui Levi stava a Giuda; ora Levi precedette Giuda nella nascita, come risulta dalla Scrittura; quindi la Chiesa precede l'Impero nell'autorità [2]. Anche questo argomento si potrebbe confutare facilmente negandone, come nel caso precedente, il presupposto, che cioè Levi e Giuda, figli di Giacobbe, raffigurino i due poteri; ma concediamolo pure. Però quando essi, nell'argomentazione, concludono: « Come Levi precedette nella nascita, così la Chiesa precede nell'autorità », affermo, anche in questo caso, che il predicato della conclusione è cosa diversa dal termine estremo della premessa maggiore, poiché una cosa è l'« autorità » e altra cosa è la « nascita », sia riguardo al soggetto [di attribuzione] e sia nel loro significato concettuale; quindi c'è un vizio di forma [3]. Un tale processo raziocinativo è analogo a questo: *A* precede *B* in *C*; ora *D* e *E* stanno tra loro come *A* e *B*; quindi *D* precede *E* in *F*. Ma *F* e *C* sono cose diverse. E se facessero istanza, sostenendo che *F* è conseguenza di *C*, cioè l'autorità è conseguenza della nascita, e che quindi al posto dell'antecedente (nascita) si può tranquillamente mettere il conseguente (autorità), come se si

1

2

3

4

dal Vernani, ha scarso valore, e per il VINAY (223) è un doppione del precedente, e certo lo è per la forma dialettica della confutazione.

3. È la *quaternio terminorum*, come nel caso precedente, contraria alla regola: « Terminus esto triplex ».

sequens, ut animal pro homine, dico quod falsum est: multi enim sunt maiores natu qui non solum in auctoritate non precedunt, sed etiam preceduntur a iunioribus; ut patet ubi episcopi sunt tempore minores quam sui archipresbyteri. 5 Et sic instantia videtur errare secundum «non causam ut causa»[4].

VI

1 De lictera vero primi libri *Regum*[1] assummunt etiam creationem et depositionem Saulis, et dicunt quod Saul rex intronizatus fuit et de trono depositus per Samuelem, qui 2 vice Dei de precepto fungebatur, ut in Lictera patet. Et ex hoc arguunt quod, quemadmodum ille Dei vicarius auctoritatem habuit dandi et tollendi regimen temporale et in alium transferendi, sic et nunc Dei vicarius, Ecclesie universalis antistes, auctoritatem habet dandi et tollendi et etiam transferendi sceptrum regiminis temporalis; ex quo sine dubio sequeretur quod auctoritas Imperii dependeret ut 3 dicunt[2]. Et ad hoc dicendum per interemptionem eius quod dicunt Samuelem Dei vicarium, quia non ut vicarius sed ut legatus spetialis ad hoc, sive nuntius portans mandatum Domini expressum, hoc fecit: quod patet quia quicquid 4 Deus dixit, hoc fecit solum et hoc retulit. Unde sciendum

4. È il noto sofisma di assumere come causa qualcosa che non è causa, ma soltanto occasione, condizione estrinseca o semplice precedenza cronologica, come in questo caso, nel quale allora la fallacia si può esprimere anche nel detto: «post hoc ergo propter hoc». Cfr. ARISTOTELE, *De soph. elenchis*, I, 5, 167b 21-36; 6, 168b 22-6; PIETRO ISPANO, *Summ. log.*, VII, 56-7.

1. *I Reg.*, 10, 1; 15, 23-8.

2. Questo argomento può essere stato costruito da Dante come amplificazione logico-didattica di un'idea, rilevata già nelle parole e nei fatti di Innocenzo III (cfr. NARDI, *Dal «Convivio»* ecc., pp. 212-17) e comune ad ad alcuni autori come GIACOMO DA VITERBO, *De reg. princ.* (ed. Arquillière, p. 303) il quale afferma che il governo si può acquistare «ex institutione illorum qui *vicem Dei* gerunt ut in populo christiano debet esse»; oppure EGIDIO ROMANO, *De eccles. pot.*, II, 5 che si richiama all'unzione di Saul da parte del sacerdote Samuele per dimostrare che la «potestas regalis sive imperialis non est immediate a Deo»; ma soprattutto UGO DI S. VITTORE, *De sacram.*, II, 2, c. 4 PL 176, 418, che ricorda come nell'AT «primum a Deo Sacerdotium institutum est, postea vero, per Sacerdotium (iubente Deo) regalis potestas ordinata. Unde in Ecclesia adhuc sacerdotalis dignitas

dicesse animale al posto di uomo, io rispondo che ciò è falso, poiché molti che sono più anziani di nascita non solo non superano in autorità i più giovani, ma anzi ne sono superati, come risulta quando i vescovi sono più giovani dei loro arcipreti. E così l'istanza appare viziata dalla fallacia 5 « non-causa ut causa » [4].

VI

Inoltre dal primo libro dei *Re* [1] gli avversari assumono 1 [ad argomento] il fatto dell'elevazione a re e della deposizione di Saul, ed affermano che Saul fu elevato al trono e ne fu poi deposto da Samuele, nella sua funzione di vicario di Dio, avendone ricevuto il comando, come risulta dal testo scritturistico. E da questo fatto essi argomentano che, 2 come allora quel vicario di Dio ebbe autorità di dare e togliere il potere temporale e trasferirlo ad un'altra persona, così anche ora il vicario di Dio, capo della Chiesa universale, ha l'autorità di dare e di togliere ed anche di trasferire lo scettro del potere temporale, donde l'indubbia conseguenza che l'autorità dell'Impero dipenderebbe dalla Chiesa, come essi sostengono [2]. Anche per questo argomento 3 bisogna rispondere negando l'assunto che Samuele fosse vicario di Dio, poiché egli eseguì il suo compito non in qualità di vicario, ma come delegato specifico a tale missione, ossia in qualità di nunzio che porta un espresso ordine del Signore, come risulta dal fatto che egli fece e riferì solo quello che Dio gli aveva detto. Per questo bisogna sapere 4

potestatem regalem consecrat et sanctificans per benedictionem et *formans per institutionem* ». Del resto le parole di Dante ricordano quasi alla lettera i termini ierocratici dell'*Allegacio* di Bonifacio VIII (MGH *Const.*, IV, 140, 10-12), per cui il Vicario di Cristo ripete da questi lo « ius constituendi imperatorem et imperium transferendi ». L'idea che il Papa può dare o togliere il potere civile era ampiamente condivisa dagli autori di parte papale (cfr. F. ERCOLE, *Dal Comune al Principato*, Firenze, 1929, pp. 169-175) e tramonterà dopo la dieta di Rense. — Riguardo al testo, il Rostagno ha inserito, per integrazione, un *ab ecclesia* prima di *dependeret* e una virgola dopo, lezione seguita dal Ficino, con cui concorda K. Il RICCI (243-4) l'espunge perché non convincente e non necessaria al significato emergente dal *dependeret ut dicunt* (sottinteso: *adversarii*), cioè la dipendenza dall'autorità della Chiesa.

quod aliud est esse vicarium, aliud est esse nuntium sive ministrum: sicut aliud est esse doctorem, aliud est esse
5 interpretem. Nam vicarius est cui iurisdictio cum lege vel cum arbitrio commissa est; et ideo intra terminos iurisdictionis commisse de lege vel de arbitrio potest agere circa aliquid, quod dominus omnino ignorat. Nuntius autem non potest in quantum nuntius; sed quemadmodum malleus in sola virtute fabri operatur [3], sic et nuntius in solo arbitrio
6 eius qui mictit illum. Non igitur sequitur, si Deus per nuntium Samuelem fecit hoc, quod vicarius Dei hoc facere possit. Multa enim Deus per angelos fecit et facit et facturus est que vicarius Dei, Petri successor, facere non posset [4].
7 Unde argumentum istorum est « a toto ad partem » [5], construendo sic: « homo potest *videre* et *audire*: ergo oculus potest *videre* et *audire* ». Et hoc non tenet; teneret autem « destructive » sic: « homo non potest volare: ergo nec brachia hominis possunt volare ». Et similiter sic: « Deus per nuntium facere non potest genita non esse genita, iuxta sententiam Agathonis [6]: ergo nec vicarius eius facere potest ».

VII

1 Assummunt etiam de lictera Mathei [1] Magorum oblationem, dicentes Cristum recepisse simul thus et aurum ad significandum se ipsum dominum et gubernatorem spiritualium et temporalium; ex quo inferunt Cristi vicarium dominum et gubernatorem eorundem, et per consequens

3. Cfr. ARISTOTELE, *De gener. anim.*, V, 8, 789b 11.

4. Qui Dante combatte la tesi che il vicario « idem potest quod ille cuius vices gerit » (cfr. *Decret. Greg.*, IX, I, tit. 28 *De off. vicarii*, c. 15, *sua nobis*). La tesi era già stata contestata riguardo il rapporto Cristo-Papa. Il VINAY (227) cita TOLOMEO DA LUCCA, *De regim. princ.*, III, 10 che distingue nettamente la *potestatem excellentem* di Cristo « quam Petrus non habuit nec sui successores », e per la quale ha potuto fondare la Chiesa e salvare senza il battesimo; cfr. cap. seg., n. 4. In fondo Dante critica i teologi ierocratici di confondere la potestà ordinaria del vicario di Cristo e il potere straordinario e contingente concesso da Dio a Samuele (e non a Pietro e successori) in qualità di nunzio per un caso speciale e in circostanze non ripetibili.

che una cosa è essere vicario e un'altra essere nunzio o ministro, come una cosa è essere dottore e un'altra essere interprete. Il vicario infatti è la persona che ha una giurisdizione conferitagli per legge o per beneplacito [del suo signore] e quindi, entro i limiti di tale giurisdizione conferitagli per legge o per beneplacito, può prendere iniziative su certi problemi a totale insaputa dello stesso suo signore. Il nunzio invece in quanto tale non ha quel potere [giurisdizionale], ma può agire soltanto come vuole il suo mandante, così come il martello opera solo per la forza del fabbro [3]. Perciò, dal fatto che Dio, per mezzo del suo nunzio Samuele, ha compiuto quegli atti [di elevazione e di deposizione] non consegue che il vicario di Dio li possa compiere. Dio invero ha fatto, fa e farà, per mezzo dei suoi angeli, molte cose che il vicario di Dio, successore di Pietro, non potrebbe fare [4]. Pertanto l'argomento degli avversari procede « dal tutto alla parte » [5], e in forma affermativa come quest'altro: « l'uomo può vedere e udire; dunque l'occhio può vedere e udire ». Ma tale ragionamento non regge; reggerebbe invece nella forma negativa come questo: « l'uomo non può volare, quindi neppure le braccia dell'uomo possono volare ». Per analogia quindi regge anche questo: « Dio, per mezzo di un suo nunzio, non può fare sì che le cose accadute non siano accadute — secondo la sentenza di Agatone — [6], dunque non lo può neanche il suo vicario ».

5

6

7

VII

1 Anche dal testo di Matteo [1] gli avversari prendono [come argomento] l'offerta dei Magi, affermando che Cristo ricevette insieme incenso ed oro, a significare che egli era signore e amministratore delle cose spirituali e di quelle temporali, e ne deducono che il vicario di Cristo è signore e amministratore delle stesse cose, e di conseguenza ha au-

5. Cfr. Pietro Ispano, *Summ. log.*, V, 16-7.

6. Cfr. Aristotele, *Eth. Nicom.*, VI, 7, 1139b 9-11; S. Tommaso, *In Eth.*, *loc. cit.*, n. 1138.

1. *Matth.*, 2, 1-13.

2 habere utrorunque auctoritatem[2]. Ad hoc respondens, licteram Mathei et sensum confiteor, sed quod ex illa inferre conantur interimo. Sillogizant enim sic: « Deus est dominus spiritualium et temporalium; summus Pontifex est vicarius
3 Dei: ergo est dominus spiritualium et temporalium ». Utraque nanque propositio vera est, sed medium variatur et arguitur in quatuor terminis, in quibus forma sillogistica non salvatur, ut patet ex hiis que de sillogismo simpliciter[3]. Nam aliud est « Deus », quod subicitur in maiori, et aliud « vi-
4 carius Dei », quod predicatur in minori. Et si quis instaret de vicarii equivalentia, inutilis est instantia; quia nullus vicariatus, sive divinus sive humanus, equivalere potest
5 principali auctoritati: quod patet de levi. Nam scimus quod successor Petri non equivalet divine auctoritati saltem in operatione nature: non enim posset facere terram ascendere sursum, nec ignem descendere deorsum per offitium sibi
6 commissum. Nec etiam possent omnia sibi commicti a Deo, quoniam potestatem creandi et similiter baptizandi nullo modo Deus commictere posset, ut evidenter probatur[4], licet

2. Anche questo argomento, fondato sull'allegoria di un fatto così discusso e problematico, non era molto comune; esso fu utilizzato da Tolomeo da Lucca, *De reg. princ.*, III, 14, che vede nell'*adoratio magorum* e nell'offerta dell'oro l'esordio del principato di Cristo.

3. Aristotele, *Anal. pr.*, I, 4, 25b 37-26a 17; 25, 41b 36; Pietro Ispano, *Summ. log.*, IV, 03. Il sillogismo semplice è quello in cui da due giudizi semplici (quelli in cui si confrontano due termini estremi con un medio) deriva una terza proposizione semplice. La prima regola per la sua correttezza formale è riassunta nella formula: « tum re, tum sensu triplex modo terminus esto », cioè tale sillogismo non deve avere più di tre termini, sia nel numero che nel significato, poiché se ne ha quattro (*quaternio terminorum*), gli estremi non sono più confrontati con lo stesso medio e quindi non corre la conclusione. Nel sillogismo dantesco, per salvare la correttezza formale, la minore dovrebbe essere: Il sommo Pontefice è Dio, ma così si introdurrebbe una falsità sostanziale.

4. La speculazione teologica aveva insistito sul concetto della *potestas excellentiae* posseduta unicamente da Cristo e non trasmessa al suo vicario. Per Tolomeo da Lucca cfr. cap. prec., n. 4. S. Tommaso, *S. Theol.*, III, 64, 3; 13, 1 e 4, distingue chiaramente i livelli di potere spirituale-sacramentale attribuendo a Dio una *potestas auctoritatis*, incomunicabile come la stessa divina essenza, a Cristo-Uomo una *potestas excellentiae*, propria dell'« instrumentum coniunctum divinitati in persona » e quindi intrinsecamente meritoria ed efficace, ai ministri della Chiesa una *potestas ministerii* in funzione strumentale estrinseca; per la *potestas auctoritatis* (cfr. *S. Theol.*, I, 45, 5) di-

torità sulle une e sulle altre[2]. Rispondendo a tale argomentazione, ammetto il senso letterale e quello simbolico del testo di Matteo, ma rifiuto la conseguenza che essi cercano di ricavarne. Il loro sillogismo infatti è questo: « Dio è signore delle cose spirituali e delle temporali; ora, il Sommo Pontefice è vicario di Dio; quindi, egli è signore delle cose spirituali e delle temporali ». Le due premesse sono certamente vere, ma cambia il termine medio, per cui si argomenta con quattro termini, e perciò il sillogismo è scorretto nella forma, come risulta chiaro dai trattati sul sillogismo semplice[3]. Infatti una cosa è « Dio », che costituisce il soggetto della maggiore, e un'altra cosa è « vicario di di Dio », che forma il predicato della minore. L'eventuale istanza che vicario equivale a Dio sarebbe inutile, poiché nessun vicariato, sia divino che umano, può equivalere all'autorità principale, com'è facile vedere. Sappiamo infatti che il successore di Pietro non equivale all'autorità divina, almeno per quanto riguarda l'operare nella natura, poiché egli, in forza dell'ufficio affidatogli, non potrebbe far sì che la terra ascenda in alto né che il fuoco discenda in basso. Del resto Dio non potrebbe neppure affidargli tutti i suoi poteri, poiché in nessun modo Dio potrebbe concedere [ad altri] il potere di creare o quello di produrre gli effetti del battesimo, come si può chiaramente dimostare[4], sebbene il Maestro [delle *Sentenze*] abbia affermato il contrario nel

2

3

4

5

6

mostra, contro Pier Lombardo, che l'azione di creare (come di battezzare) è propria di Dio e non può essere partecipata ad una causa seconda strumentale. GIACOMO DA VITERBO, *De regim. christ.*, p. 269, afferma che Cristo ha la « plenitudo potentiae *excellenter* », mentre il Papa l'ha solo « *sufficienter*, quantum scilicet necessarium est fidelibus ad salutem ». Anche FRA REMIGIO DE' GIROLAMI, *Contra falsos Ecclesiae professores*, c. 27 sostiene che Cristo, oltre a non aver dato al Vicario la potestà temporale, non gli ha dato nemmeno tutto il potere spirituale, per cui il Papa non può fare un nuovo articolo di fede, istituire un nuovo sacramento, conferire la Grazia senza il sacramento, « quia ista pertinent ad potestatem excellentie que competit soli Christo ». GIOVANNI DA PARIGI, *De pot. regia et papali*, proemio e c. X (ed. Leclercq, pp. 174 e 195), dimostra che Cristo, pur possedendo i due poteri, trasmise a Pietro solo quello spirituale « ratione status sui in quantum papa est », cioè per le esigenze del suo ufficio, come dirà anche Dante nel cap. seguente, mentre qui, subito sotto, si dilunga nel dimostrare la non equivalenza tra vicario e vicariante, servendosi di princìpi attinti ai giuristi e applicati alla teologia del potere papale.

7 Magister contrarium dixerit in quarto [5]. Scimus etiam quod vicarius hominis non equivalet ei, quantum in hoc quod vicarius est, quia nemo potest dare quod suum non est [6]. Auctoritas principalis non est principis nisi ad usum, quia nullus princeps se ipsum auctorizare potest; recipere autem potest atque dimictere, sed alium creare non potest, quia
8 creatio principis ex principe non dependet [7]. Quod si ita est, manifestum est quod nullus princeps potest sibi substituere vicarium in omnibus equivalentem: qua re instantia nullam efficaciam habet.

VIII

1 Item assummunt de lictera eiusdem illud Cristi ad Petrum: « Et quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in celis; et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in celis » [1]; quod etiam omnibus apostolis est dictum.
2 Similiter accipiunt de lictera Mathei, similiter et Iohannis [2]: ex quo arguunt successorem Petri omnia de concessione Dei posse tam ligare quam solvere; et inde inferunt posse solvere leges et decreta Imperii, atque leges et decreta li-

5. Pier Lombardo, *Liber Sententiarum*, IV, d. 5, 3, afferma che Dio « potest eis (ai ministri) dare potentiam dimittendi peccata, non tamen ipsam eandem qua ipse potens est (poiché questa si identifica con la divinità), sed potentiam creatam qua servus potest dimittere peccata non tamen ut auctor remissionis sed ut minister, nec tamen sine Deo auctore ». Anche qui emerge netta la distinzione tra le due *potestates* (sul problema cfr. B. Nardi, *Dal « Convivio » alla « Commedia »*, pp. 109-12; Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma, 1951, p. 173), quella propria di Dio, la *potestas baptismi* (che è *potestas auctoritatis*) e quella del *ministerium*, concessa ai servi. Per la creazione dice: « Item etiam posset Deus per aliquem creare aliqua, non per eum tanquam auctorem, sed ministrum, cum quo et in quo operaretur », tesi contestata da S. Tommaso, che l'avvicina alla dottrina di Avicenna.

6. Cfr. *Dig.*, L, t. 17, 54 che riporta la *regula iuris* di Ulpiano: « Nemo plus iuris ad alium transferre potest, quam ipse haberet ». Vedi anche il vecchio classico adagio: « Nemo dat quod non habet » (Seneca, *De const. sapientis*, II, 1; S. Tommaso, *S. Theol.*, I, 71, 1; III, 65, 5) richiamato più avanti (14, 6) e avente una sua evidenza immediata. Il Nardi. *Dal « Convivio » alla « Commedia »*, p. 222, n. 146 fa però osservare che, a differenza di questo adagio intuitivo, la formulazione dantesca è un vero principio giuridico connesso con il concetto di proprietà: l'Imperatore ha l'autorità, ma non può darla (se non per l'uso) perché non è sua, ma di Dio, da cui gli proviene.

quarto libro[5]. È noto altresì che il vicario di un uomo non equivale a questi per il fatto di essere il suo vicario, poiché nessuno può dare ciò che non è suo[6]. L'autorità del principato non appartiene al principe se non per l'uso, poiché nessun principe può conferire autorità a se stesso; può bensì riceverla o rinunciarvi, ma non può creare un altro principe, poiché la creazione di un principe non dipende dal principe[7]. Se è così, è chiaro che nessun principe può farsi sostituire da un vicario che equivalga a lui in tutto. Pertanto la suddetta istanza non ha alcuna efficacia. 7 8

VIII

Similmente dal testo dello stesso Matteo gli avversari prendono [ad argomento] quel detto di Cristo a Pietro: « E qualunque cosa avrai legato sulla terra, sarà legata anche in cielo, e qualunque cosa avrai sciolto sulla terra, sarà sciolta anche in cielo »[1], parole del resto rivolte anche a tutti gli altri apostoli, come apprendono ugualmente dal testo di Matteo ed anche di Giovanni[2]. In base ad esso, argomentano che il successore di Pietro, per concessione di Dio, può sia legare che sciogliere ogni cosa, e ne deducono che egli possa sciogliere le leggi e i decreti dell'Impero, ed anche 1 2

7. Secondo la dottrina dei civilisti il potere deriva dal popolo romano stesso (come risulta dalla *lex regia* o *de imperio*, ricordata dal *Digesto*, I, t. 4, n. 1 e *Institutiones*, I, tit. 2, n. 6, e scritta sulla tavola di bronzo), il quale lo trasferisce all'Imperatore nel senso che gli concede l'*usus* del potere, riservandosene la *substantia*, per cui resta *maior imperatore*. Anche il *Digesto*, I, 2 *De origine iuris*, l. 2 § 16 afferma: « Dicitur enim translata id est concessa et sic non omnino a se hanc potestatem populus abdicavit ». L'idea è ripresa dai commentatori del *Codex* Cino da Pistoia e Bartolo da Sassoferrato, che la connettono all'elezione delegata. I curialisti invece basano l'elezione imperiale da parte dei prìncipi su una concessione revocabile del Papa che si sarebbe sostituito al popolo romano. Cfr. TOLOMEO DA LUCCA, *De reg. princ.*, II, 10 e 19; *Determ. comp.*, 23; AGOSTINO TRIONFO, *De potest. papae*, q. 35, a. 1; ALVARO PELAYO, *De planctu eccl.*, I, a. 13, 21, 27. Sulla questione cfr. GIERKE, *Das deutsche Genoss.*, III, p. 575, n. 159. Dante invece qui supera tali opposte interpretazioni dei civilisti e dei curialisti, perché non si pone sul piano giuridico, ma su quello trascendente e teologico, nel quale la creazione di un principe è sempre vista dipendere dal conferimento di potere da parte di Dio.

1. *Matth.*, 16, 13-9.
2. *Matth.*, 18, 18; *Iohan.*, 20, 23.

gare pro regimine temporali: unde bene sequeretur illud
3 quod dicunt [3]. Et dicendum ad hoc per distinctionem circa maiorem sillogismi quo utuntur. Sillogizant enim sic: « Petrus potuit solvere omnia et ligare; successor Petri potest quicquid Petrus potuit; ergo successor Petri potest omnia solvere et ligare ». Unde inferunt auctoritatem et decreta Imperii solvere et ligare ipsum posse. Minorem concedo,
4 maiorem vero non sine distinctione. Et ideo dico quod hoc signum universale « omne » [4], quod includitur in « quodcunque », nunquam distribuit extra ambitum termini distri-
5 buti. Nam si dico « omne animal currit », « omne » distribuit pro omni eo quod sub genere animalis comprehenditur; si vero dico « omnis homo currit », tunc signum universale non distribuit nisi pro suppositis huius termini « homo »; et cum dico « omnis grammaticus », tunc distributio magis coartatur.

6 Propter quod semper videndum est quid est quod signum universale habet distribuere: quo viso, facile apparebit quantum sua distributio dilatetur, cognita natura et am-
7 bitu termini distributi. Unde cum dicitur « quodcunque liga-

3. Questo è un altro argomento classico della dottrina ierocratica che basava sul *quodcumque solveris* la prova decisiva dell'attribuzione al Papa del potere spirituale e temporale, tesi che qui Dante prospetta dall'angolazione pratica del *leges imperii solvere et ligare*. Già Innocenzo III, nella decretale *Solitae benignitatis* (*Decr. Greg.*, IX, l. I, tit. 33, c. 6, § 6,) dichiarava: « Nihil excipiens qui dixit quodcumque », e la *Glossa* ordinaria ripete: « Qui dicit omnia nihil excipit ». Fuori della pura esegesi e con un'interpretazione ierocratica generale, la Bolla *Unam Sanctam* insiste sul « nihil excipiens qui dixit quodcumque », mentre la *Non ponant laici* precisa: « dicendo quodcumque omnia comprehendit, tam spiritualia quam temporalia » (Scholz, *Die Publizistik* cit., p. 472). Anche Cino da Pistoia, diventato ierocratico dopo la crisi religiosa della vecchiaia, scrisse: « Ad omnia clausula illa extenditur, alias tota oracio esset falsa » (cit. da Maffei, *La donaz. di Costantino*, p. 145). Il teologo papale Giacomo da Viterbo, *De regim. christ.*, I, c. 3, p. 180 vede nel potere di legare e sciogliere un potere regale e dice che « singulariter et principaliter data est hec potestas regia beato Petro et in ipso cuilibet eius successori ». Anche Agostino Trionfo nel 1308 affermava che per essere valide « (principum secularium) leges et statuta per ipsum Papam debent confirmari ». Nel modo più esplicito e diretto, tale potere è sostenuto dall'autore anonimo del memoriale a favore del diritto del Papa di annullare le decisioni dell'Imperatore (dopo la sentenza di Enrico VII contro Roberto di Napoli del 26 aprile 1313): « Videtur mihi quod Vicarius Christi regibus et imperatoribus debet dare leges secundum quas debent iurisdictionem suam etiam in temporalibus

stabilire leggi e decreti, sostituendosi al potere temporale, cosicché la loro tesi risulterebbe validamente dimostrata [3]. A tale argomentazione bisogna rispondere con una distinzione riguardante la maggiore del sillogismo di cui fanno uso. Il sillogismo è questo: « Pietro ebbe il potere di sciogliere e legare tutto; ora il successore di Pietro ha lo stesso potere di Pietro; quindi il successore di Pietro ha il potere di sciogliere e legare tutto ». Perciò ne inferiscono che egli possa sciogliere e legare l'autorità e i decreti dell'Impero. Io concedo la minore, ma la maggiore non la concedo senza fare una distinzione. E pertanto affermo che il termine universale « tutto » [4], che è implicito in quello di « qualunque cosa », non si estende mai oltre l'ambito del soggetto cui si riferisce il termine stesso. Infatti quando dico « tutti gli animali corrono », quel « tutti » si estende a ogni essere compreso nel genere animale; se invece dico « tutti gli uomini corrono », il termine « tutti » non si estende che agli esseri che rientrano nel termine uomo; e se dico tutti i « grammatici », l'estensione si riduce ancora di più.

3

4

5

Perciò bisogna sempre osservare a quali soggetti il termine « tutto » vada riferito e, una volta conosciuta la natura e l'ambito dei soggetti cui si riferisce quel termine, si vedrà facilmente quanto ampia sia la sua estensione. Di conseguenza, quando si dice « qualunque cosa avrai legato », se

6

7

exercere... Ad Christi vicarium... spectat illas leges (imperatoris) adprobare vel reprobare », e solo se approvate esse possono « ligare populum » (MGH, *Const.*, IV, p. 1346, 39-44). Secondo il MACCARRONE, *Il terzo libro*, p. 64, questa sarebbe la fonte cui si riferisce Dante, che vede nell'Imperatore essenzialmente il « legislator » e il « legis executor » (*Mon.*, I, 13, 7). Ma il NARDI, *Dal « Convivio » alla « Commedia »*, pp. 225-6 fa notare che non c'è concordanza letterale, e che la dottrina sostenuta si trovava già in EGIDIO ROMANO, *De eccl. pot.*, II, 10, in ENRICO DA CREMONA, *De pot. papae* (ed. SCHOLZ, p. 470) e nello stesso Bonifacio VIII.

4. I *signa universalia* in logica sono quei termini (quali *omnes, quilibet, quicumque* ecc.) che, posti davanti al vocabolo del soggetto di una proposizione la rendono universale, per cui l'asserzione del predicato si può *distribuere* (cioè ripetere, applicare, riferire) ad ogni singolo membro di quella classe di soggetti. Tale *distributio* si chiama « resolutio copulativa », poiché la proposizione universale si risolve in tante proposizioni singolari congiunte da tanti « e ». Cfr. PIETRO ISPANO, *Summule logic.*, I, 08. Non avendo tenuto presente la logica scolastica, il VIANELLO (192) e il VINAY (235) hanno incontrato difficoltà e oscurità; il NARDI (465) non rende bene il concetto di *distributio*.

veris », si illud « quodcunque » summeretur absolute, verum esset quod dicunt; et non solum hoc facere posset, quin etiam solvere uxorem a viro et ligare ipsam alteri vivente primo: quod nullo modo potest. Posset etiam solvere me non 8 penitentem: quod etiam facere ipse Deus non posset [5]. Cum ergo ita sit, manifestum est quod non absolute summenda est illa distributio, sed respective ad aliquid. Quod autem illa respiciat satis est evidens considerato illo quod sibi 9 conceditur, circa quod illa distributio subiungitur. Dicit enim Cristus Petro: « Tibi dabo claves regni celorum », hoc est « Faciam te hostiarium regni celorum ». Deinde subdit « et quodcunque »: quod est « omne quod », id est « et omne quod ad istud offitium spectabit solvere poteris et ligare ». 10 Et sic signum universale quod includitur in « quodcunque » contrahitur in sua distributione ab offitio clavium regni celorum [6]: et sic assummendo, vera est illa propositio; ab-11 solute vero non, ut patet. Et ideo dico quod etsi successor Petri, secundum exigentiam offitii commissi Petro, possit solvere et ligare, non tamen propter hoc sequitur quod possit solvere seu ligare decreta Imperii sive leges ut ipsi dicebant, nisi ulterius probaretur hoc spectare ad offitium clavium: cuius contrarium inferius [7] ostendetur.

5. Cfr. *Inf.*, XXVII, 85-123.

6. Dante, nella confutazione dell'argomento ierocratico, limita il *quodcumque* all'*officium clavium regni celorum*, escludendo in particolare la funzione di *solvere seu ligare decreta Imperii sive leges*, seguendo così la polemica già iniziata dall'Olivi, il quale intendeva il *quodcumque* come riferito unicamente al campo spirituale e in particolare al sacramento della penitenza, come precisa anche Giovanni di Parigi, *De potestate*, XV: « Per hoc (cioè quocumque ligaveris) non intelligitur aliqua potestas data nisi spiritualis, absolvendi scilicet a vinculis peccatorum ». Anche secondo la *Determinatio compendiosa*, II « (quodcumque ligaveris) ad spiritualem actionem seu potestatem videtur solum referri », conformemente al detto di Cristo: « Il mio regno non è di questo mondo ». Invece il Maccarrone, *Il terzo libro*, pp. 66-7, sottolineando come Dante abbia fatto intenzionalmente una scelta precisa e sfumata dei termini (« secundum exigentiam officii commissi Petro », come dice subito dopo), ritiene che l'*officium clavium* abbia un ambito più ampio del potere di assolvere i peccati, sia cioè la somma potestà data da Cristo alla Chiesa, che esclude sì il potere temporale,

quel « qualunque cosa » fosse preso in senso assoluto, sarebbe vera la tesi degli avversari, e il successore di Pietro non solo potrebbe fare quello che essi dicono, ma potrebbe anche sciogliere la moglie dal marito e legarla ad un altro, pur essendo il primo ancora in vita, cosa che invece non può assolutamente fare; potrebbe anche assolvere me senza che io mi penta, ciò che neppure Dio potrebbe fare [5]. Date tali conseguenze, è chiaro che quel termine « tutto » non va preso in senso assoluto, ma in senso relativo. A che cosa poi esso si riferisca risulta abbastanza evidente se si considera ciò che vien concesso a Pietro, e come, in riferimento a tale concessione, venga introdotto il successivo termine « tutto ». Dice infatti Cristo a Pietro: « A te darò le chiavi del regno dei cieli », cioè « ti farò custode del regno dei cieli ». Poi soggiunge: « e qualunque cosa », cioè « tutto ciò », vale a dire: « tutto ciò che avrà attinenza a questo ufficio tu lo potrai sciogliere e legare ». E così il termine « tutto », implicito nel « qualunque cosa », è limitato, nella sua estensione, dall'ufficio delle chiavi del regno dei cieli [6]. Presa in questo senso, la proposizione [degli avversari] è vera, invece, in senso assoluto, non è vera, come è evidente. Perciò affermo che, sebbene il successore di Pietro possa sciogliere e legare secondo le esigenze dell'ufficio affidato a Pietro, non ne consegue tuttavia che possa sciogliere e legare i decreti o le leggi dell'Impero, come quelli sostenevano, a meno che non si dimostrasse ulteriormente che tale potere spetta all'ufficio delle chiavi: ma più avanti [7] dimostrerò il contrario.

8

9

10

11

ma si estende fin dove lo richieda il compito spirituale (senza limiti oltre quelli indicati dal diritto naturale e dal principio di non contraddizione), secondo la formulazione dell'Olivi: « Quantum spirituali saluti animarum et spirituali gubernationi totius ecclesie expediret ». Ma, pur essendo vero che Dante ha un devoto rispetto per le somme chiavi (*Inf.*, XIX, 92, 102; XXVII, 103-5; *Par.*, XXXII, 125-6), quell'interpretazione corre il rischio di portare indebitamente Dante tra i sostenitori della *potestas indirecta*. Contro questa interpretazione, e per una soluzione più sfumata, connessa al significato di *ligare leges* (*imperii*) inteso come *corrigere leges*, cfr. M. C. De Matteis, *Osservazioni su Monarchia III, VIII*, in « Atti Accad. d. Scienze di Bologna », Cl. Sc. Morali, Rendiconti, s. XIII (1975), t. II, pp. 257-77.

7. Cfr. c. 14.

IX

1 Accipiunt etiam illud Luce, quod Petrus dixit Cristo, cum ait «Ecce duo gladii hic»[1]; et dicunt quod per illos duos gladios duo predicta regimina intelliguntur, que quidem Petrus dixit esse ibi ubi erat, hoc est apud se: unde arguunt illa duo regimina secundum auctoritatem apud suc-
2 cessorem Petri consistere[2]. Et ad hoc dicendum per interemptionem sensus in quo fundant argumentum. Dicunt enim illos duos gladios, quos assignavit Petrus, duo prefata regimina importare: quod omnino negandum est, tum quia illa responsio non fuisset ad intentionem Cristi, tum quia Petrus de more subito respondebat ad rerum superficiem tantum.

3 Quod autem responsio non fuisset ad intentionem Cristi non erit inmanifestum, si considerentur verba precedentia et causa verborum. Propter quod sciendum quod hoc dictum fuit in die Cene; unde Lucas incipit superius sic: «Venit autem dies azimorum in quo necesse erat occidi Pascha»,

1. *Luca*, 22, 38.

2. È questo uno degli argomenti classici più diffusi fra i teocratici. La dottrina delle due spade, sintetizzata nella tesi: «Papa habet utrumque gladium», sembra già adombrata in una lettera di Nicolò I (Jaffé, *Regesta pontif. roman.*, n. 2787); nel sec. xi, durante la lotta delle investiture, compare negli scritti del Card. Umberto da Silvacandida (Mirbt, *Quellen*, n. 277) e in una decretale di Gregorio VII (Mansi, XXI, 331-2); è espressamente formulata per la prima volta nel sec. xii, nel *De consideratione*, IV, 3, 7 (PL 182, 776) di S. Bernardo che insiste affinché il Papa rifiuti di adoperare la spada temporale; dopo essere stata discussa dai canonisti contemporanei, fu affermata nelle sue implicanze più estreme da Alano Anglico e poi accolta nella *Glossa* ordinaria di Giovanni Teutonico al *Decretum* e ammessa dai decretalisti come l'Hostiensis, *Summa super tit. Decr.* I, XV, 8; ricorre nel *Saxenspiegel* dell'inizio del sec. xiii; si incontra anche in S. Tommaso d'Aquino (*S. Theol.*, II-II, 60, 6, ad 3; *II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 4 ad 4^{m}; *IV Sent.*, d. 37, q. 2, a. 2), in Ulrico di Strasburgo (*Summa de bono*, cod. vat. lat. 4297, fol. 99-100), in Giacomo da Viterbo (*De regim. christ.*, ed. Arquillière pp. 288-90), in Agostino Trionfo (*Summa de pot. eccl.*, q. 27, a. 6). La teoria è poi enfatizzata come fondamento alle pretese di dominio universale da Innocenzo IV, per il quale le due spade appartengono *de iure* alla Chiesa, anche se una è assegnata per l'esercizio all'Imperatore (Mirbt, *Quellen*, n. 358), e soprattutto da Bonifacio VIII nell'*Unam Sanctam* dove è così formulata: «In hac eiusque potestate duos esse gladios spiritualem videlicet et temporalem evangelicis dictis instruimur. Nam dicentibus Apostolis " ecce gladii duo hic ", in Ecclesia scilicet cum Apostoli

IX

[Gli avversari] si appigliano anche al passo di Luca con le parole che Pietro dice a Cristo: « Ecco qui due spade »[1], e sostengono che quelle due spade significano i due predetti poteri, che Pietro disse trovarsi proprio là dov'era lui, intendendo dire che gli appartenevano, dal che essi deducono che quei due poteri, per quanto riguarda l'autorità, risiedono ora nel successore di Pietro[2]. Anche a questa conclusione devo rispondere invalidando l'interpretazione allegorica sulla quale si fonda la loro argomentazione. Essi infatti affermano che le due spade accennate da Pietro significano i due predetti poteri, ma tale affermazione va assolutamente respinta, sia perché quella risposta non sarebbe stata conforme all'intenzione di Cristo, e sia perché Pietro di solito rispondeva senza riflettere, guardando solo alla superficie delle cose. 1 2

Che la risposta non sarebbe stata conforme all'intenzione di Cristo risulterà chiaro tenendo presente le parole che la precedono e il movente di quelle parole. Non bisogna invero dimenticare che quella frase fu pronunciata il giorno della Cena — Luca infatti poco avanti comincia così la narrazione: « Or venne il giorno degli azzimi in cui si doveva 3

loquerentur, non respondit Dominus nimis esse, sed satis... Uterque ergo est in potestate Ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis ». Una formulazione analoga si trova anche in EGIDIO ROMANO, *De eccl. potest.*, II, 5: « Per duos gladios possunt intelligi duae potestates, spiritualis et terrena. Utrumque ergo gladium habebant discipuli et utrumque habet Ecclesia... Quid ergo est quod, cum duo sint gladii, unus extractus, alter in vagina remansit nisi quia Ecclesia duos habet gladios, spiritualem quantum ad usum (quod figuratur per gladium extractum) et materialem non quantum ad usum sed quantum ad nutum (quod figuratur per gladium non extractum) ? ». La dottrina continua a trovare assertori nei secc. XV e XVI tra i canonisti come Francesco Zabarella, Nicola de' Tudeschis, Pietro di Andlo, Restaur. Castaldi, Giovanni Torquemada, e venne affrontata criticamente da NICOLÒ CUSANO, *De concord. catholica*, III, 41, § 571 (trad. cit. p. 535). Da parte imperiale invece, nelle due spade si vedeva riconosciuta la distinzione dei due poteri, come risulta da Accursio, nel comm. alla VI *novella* di Giustiniano, e da Giordano di Osnabrück. Per la storia della questione cfr. J. LECLER, *L'argument des deux glaives*, in « Recherches de science religieuse », 22 (1937), pp. 151-77.

in qua quidem cena prelocutus fuit Cristus de ingruente passione, in qua oportebat ipsum separari a discipulis suis.
4 Item sciendum quod ubi ista verba intervenerunt erant simul omnes duodecim discipuli; unde parum post verba premissa dicit Lucas: « Et cum facta esset hora discubuit,
5 et duodecim apostoli cum eo ». Et ex hinc continuato colloquio venit ad hec: « Quando misi vos sine sacculo et pera et calciamentis, nunquid aliquid defuit vobis? At illi dixerunt: Nichil. Dixit ergo eis: Sed nunc qui habet sacculum tollat, similiter et peram; et qui non habet, vendat
6 tunicam et emat gladium »[3]. In quo satis aperte intentio Cristi manifestatur; non enim dixit « ematis vel habeatis duos gladios » — ymo duodecim, cum ad duodecim discipulos diceret « qui non habet emat » — ut quilibet haberet
7 unum. Et hoc etiam dicebat premonens eos pressuram futuram et despectum futurum erga eos, quasi diceret: « Quousque fui vobiscum, recepti eratis; nunc fugabimini. Unde oportet vos preparare vobis etiam ea que iam prohibui
8 vobis propter necessitatem ». Itaque si responsio Petri, que est ad hoc, fuisset sub intentione illa, iam non fuisset ad eam que erat Cristi: de quo Cristus ipsum increpasset sicut multotiens increpavit, cum inscie responderet. Hic autem non fecit, sed acquievit dicens ei « Satis est »; quasi diceret: « Propter necessitatem dico; sed si quilibet habere non potest, duo sufficere possunt »[4].

9 Et quod Petrus de more ad superficiem loqueretur, probat eius festina et inpremeditata presumptio[5], ad quam non

3. *Luca*, 22, 7 segg.

4. Il succo di questa prima confutazione, basata sull'esegesi tradizionale del testo di Luca, di cui Dante rifiuta il senso tipico messo in risalto dagli avversari ierocratici, è che se Pietro avesse voluto alludere ai due poteri, avrebbe frainteso il pensiero (la *intentio*) del Maestro, il quale l'avrebbe ripreso, come altre volte, mentre tagliò corto con un « basta così! », che Beda considerava una risposta ironica.

5. Il VIANELLO (196) traduce « presunzione », che ha un significato troppo specifico e letterale. Il PISTELLI, *La « presunzione » di S. Pietro in recenti traduzioni della Monarchia*, in « Studi dant. », IX (1924), pp. 151 e segg. l'intende come « pronta e non premeditata sicurezza » nell'affermare istintivamente la verità con fede sincera e semplice. Giustamente il VINAY (242) osserva che l'evidente irriflessione di Pietro in Dante « non ha nulla che vedere con una istintiva intuizione della verità », perché sfocia in fre-

uccidere l'agnello pasquale » —, e durante la cena Cristo preannunciò l'imminente passione che doveva separarlo dai suoi discepoli. Bisogna inoltre ricordare che, quando quella frase fu pronunciata, i dodici discepoli erano riuniti tutti insieme, tant'è vero che Luca, poco dopo le parole citate, dice: « E quando fu ora, si mise a tavola e i dodici apostoli con lui ». In seguito, continuando il colloquio, Cristo uscì in queste parole: « Quando vi mandavo senza borsa, senza bisaccia e senza scarpe, vi è forse mancato qualcosa? Ed essi risposero: nulla. E allora disse loro: Ora invece chi ha una bisaccia la prenda e prenda anche la borsa, e chi non l'ha venda la tunica e comperi una spada »[3]. Da queste parole risulta abbastanza chiara l'intenzione di Cristo, il quale infatti non disse: « comprate o possedete due spade », ma addirittura dodici, poiché è ai dodici discepoli che diceva: « chi non l'ha, la compri », affinché ciascuno ne avesse una. E questo lo diceva anche per preavvisarli della persecuzione e del disprezzo cui andavano incontro, quasi volesse dire: « Finché io fui con voi eravate bene accolti, ora sarete cacciati via, per cui bisogna che vi procuriate, per vostra necessità, anche quelle cose che prima vi ho proibito (di possedere) ». Pertanto se la risposta di Pietro, che si riferisce a questo discorso, avesse avuto quell'intenzione attribuitagli, non sarebbe stata conforme all'intenzione di Cristo, e di ciò Cristo l'avrebbe rimproverato, come lo rimproverò molte altre volte, quando rispondeva senza riflettere. Qui invece non l'ha fatto, ma lasciò perdere il discorso, dicendogli semplicemente: « Basta », quasi volesse dire: « Dico questo per il caso di necessità, ma se ognuno non può avere la propria spada, due possono bastare »[4].

E che Pietro, di solito, parlasse con superficialità lo dimostra quella sua avventatezza[5] pronta e irriflessiva, cui

quenti sciocchezze, ma è piuttosto un'eccessiva fiducia in sé, per cui è spinto naturalmente a « farsi avanti » per dire quanto gli viene dal cuore onesto e buono, e cita un significativo passo di S. Tommaso (*Catena Aurea*, ed. Marietti, p. 146) che confermerebbe un tale atteggiamento. Mi pare che il semplice « farsi avanti » resti troppo generico, e vada precisato nella modalità della sconsideratezza o avventatezza degli interventi di Pietro,

solum fidei sinceritas impellebat, sed, ut credo, puritas et simplicitas naturalis. Hanc suam presumptionem scribe
10 Cristi testantur omnes. Scribit autem Matheus, cum Iesus interrogasset discipulos « Quem me esse dicitis? », Petrum ante omnes respondisse: « Tu es Cristus, filius Dei vivi ». Scribit etiam quod, cum Cristus diceret discipulis quia oportebat eum ire in Ierusalem et multa pati, Petrus assumpsit eum et cepit increpare illum dicens: « Absit a te, Domine; non erit tibi hoc »; ad quem Cristus, redarguens,
11 conversus dixit: « Vade post me, Sathana ». Item scribit quod in monte transfigurationis, in conspectu Cristi, Moysi et Elye et duorum filiorum Zebedei, dixit: « Domine, bonum est nos hic esse; si vis, faciamus hic tria tabernacula: tibi
12 unum, Moysi unum et Elye unum ». Item scribit quod, cum discipuli essent in navicula tempore noctis et Cristus ambularet super aquam, Petrus dixit: « Domine, si tu es,
13 iube me ad te venire super aquas ». Item scribit quod, cum Cristus prenuntiaret scandalum discipulis suis, Petrus respondit: « Etsi omnes scandalizati fuerint in te, ego nunquam scandalizabor »; et infra: « Etiamsi oportuerit me
14 mori tecum, non te negabo »[6]. Et hoc etiam contestatur Marcus[7]; Lucas vero scribit Petrum etiam dixisse Cristo, parum supra verba premissa de gladiis: « Domine, tecum
15 paratus sum in carcerem et in mortem ire »[8]. Iohannes autem dicit de illo quod, cum Cristus vellet sibi lavare pedes, Petrus ait: « Domine, tu michi lavas pedes? »; et infra: « Non la-
16 vabis michi pedes in ecternum ». Dicit etiam ipsum gladio percussisse ministri servum[9]: quod etiam conscribunt omnes quatuor[10]. Dicit etiam Iohannes ipsum introivisse subito, cum venit in monumentum, videns alium discipulum cunctantem ad hostium. Dicit iterum quod, existente Iesu in litore post resurrectionem, « Cum Petrus audisset quia Dominus est,

che perciò non colgono nel segno e restano alla superficie; il PISTELLI (*op. cit.*, p. 153) traduce benevolmente « ad rerum superficiem » con « senza sensi riposti ».

6. Cfr. nell'ordine *Matth.*, 16, 15-23; 17, 3-4; 14, 28; 26, 33-5.
7. *Marco*, 14, 29-31.
8. *Luca*, 22, 33-4.
9. Nell'ordine *Iohan.*, 13, 5-10; 18, 10.

lo spingeva non solo la sincerità della fede, ma, credo, la sua naturale schiettezza e semplicità. Di questa sua avventatezza tutti gli evangelisti rendono testimonianza. Scrive infatti Matteo che, quando Gesù interrogò i discepoli: « Chi dite che io sia », Pietro rispose prima di tutti gli altri: « Tu sei il Cristo, il figlio di Dio vivente ». Scrive inoltre che, quando Cristo disse ai discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molti mali, Pietro lo prese in disparte e cominciò a rimproverarlo dicendo: « Lungi da te, o Signore; questo non ti accadrà »; e Gesù, volgendosi a lui, lo sgridò dicendo: « Vattene indietro, Satana ». E ancora scrive che, sul monte della trasfigurazione, al cospetto di Cristo, di Mosè, di Elia e dei due figli di Zebedeo, egli disse: « Signore, è bello stare qui! Se vuoi facciamo qui tre tende: una per te, una per Mosè e una per Elia ». Scrive anche che, mentre di notte i discepoli erano sulla barca e Cristo camminava sull'acqua, Pietro disse: « Signore, se sei tu, ordinami di venire a te sulle acque ». Inoltre scrive che, quando Cristo predisse ai suoi discepoli la loro defezione, Pietro rispose: « Anche se tutti si scandalizzeranno a motivo di te, io non mi scandalizzerò mai »; e più avanti: « Anche se dovrò morire con te, non ti rinnegherò »[6]. E queste testimonianze sono confermate anche da Marco[7]. Luca, a sua volta, scrive che Pietro, poco prima delle parole su citate a proposito delle spade, disse ancora a Gesù: « Signore, io sono pronto ad andare con te in carcere e alla morte »[8]. Giovanni poi racconta di lui che, quando Cristo voleva lavargli i piedi, Pietro disse: « Signore, tu lavare i piedi a me? »; e più oltre: « Non mi laverai i piedi in eterno ». Racconta anche che egli colpì con la spada un servo del ministro[9], la qual cosa è narrata da tutti e quattro gli evangelisti[10]. Inoltre Giovanni racconta che egli, giunto al sepolcro, entrò subito dentro, pur vedendo l'altro discepolo indugiare sull'entrata. E ancora narra che, trovandosi Gesù sulla spiaggia dopo la risurrezione, « Pietro, udito che era il Signore, si cinse

10. Cfr. *Matth.*, 26, 51-2; *Marco*, 14, 47; *Luca*, 22, 50, i quali però non nominano esplicitamente Pietro.

tunica succinxit se, erat enim nudus, et misit se in mare». Ultimo dicit quod, cum Petrus vidisset Iohannem, dixit
17 Iesu: «Domine, hic autem quid?»[11]. Iuvat quippe talia[12] de Archimandrita nostro in laudem sue puritatis continuasse, in quibus aperte deprehenditur quod, cum de duobus gladiis loquebatur, intentione simplici respondebat ad Cri-
18 stum. Quod si verba illa Cristi et Petri typice sunt accipienda, non ad hoc quod dicunt isti trahenda sunt, sed referenda sunt ad sensum illius gladii de quo scribit Matheus sic: «Nolite ergo arbitrari quia veni mictere pacem in terram: non veni pacem mictere, sed gladium. Veni enim
19 separare hominem adversus patrem suum» etc.[13] Quod quidem fit tam verbo quam opere; propter quod dicebat Lucas ad Theophilum «que cepit Iesus facere et docere»[14]. Talem gladium Cristus emere precipiebat, quem duplicem ibi esse Petrus etiam respondebat. Ad verba enim et opera parati erant, per que facerent quod Cristus dicebat se venisse facturum per gladium, ut dictum est[15].

X

1 Dicunt adhuc quidam quod Constantinus imperator, mundatus a lepra intercessione Silvestri tunc summi Pontificis, Imperii sedem, scilicet Romam, donavit Ecclesie cum
2 multis aliis Imperii dignitatibus[1]. Ex quo arguunt digni-

11. Nell'ordine *Iohan.*, 20, 28; 21, 7; 21, 21.
12. *Continuare*, nel linguaggio filosofico medievale, equivale a congiungere in modo da comporre un *continuum*, un tutto senza soluzione di continuità. L'adopera S. Tommaso per parlare della dottrina averroistica, secondo la quale l'intelletto possibile, che è separato da noi non essendo forma del corpo, si congiunge a noi (*continuatur* nobiscum) attraverso il fantasma sensibile (*S. contra Gent.*, II, 59).
13. *Matth.*, 10, 34-5.
14. *Atti* I, 1.
15. La seconda confutazione parte dal concedere il senso tipico delle due spade, negato nella prima, ma ai fini di individuare un significato più vero e profondo delle parole di Cristo, non compreso da Pietro che parlava «ad superficiem»: le spade sono simbolo delle parole e delle opere, maneggiate dagli Apostoli come duplicazione di quella spada portata da Cristo nel mondo. L'interpretazione è detta originale dal VINAY (246), che però non tien presente che GIOVANNI DI PARIGI, *De pot. regia et papali*, c. XVIII, ed. Leclercq, p. 232, 9-18, vedeva già nella prima spada il «gladius verbi» nel senso paolino («gladius spiritus quod est verbum Dei», *Eph.*, 6, 17),

la tunica, poiché era nudo, e si gettò in mare ». Infine narra che Pietro, vedendo Giovanni, chiese a Gesù: « Signore, e di questi che ne sarà? »[11]. È stato opportuno aver raccolto insieme[12] questi episodi sul nostro Archimandrita a lode della sua schiettezza, poiché da essi risulta chiaramente che, quando parlava delle due spade, rispondeva a Cristo con semplicità d'intenzione, senza sottintesi. Se poi si vuol dare alle parole di Cristo e di Pietro un senso allegorico, non vanno stiracchiate nel senso preteso dai miei avversari, ma vanno intese nel senso di quella spada di cui Matteo così scrive: « Non pensate quindi che io sia venuto a portare la pace sulla terra: non sono venuto a portare la pace, ma la spada. Sono venuto infatti a mettere il figlio contro il padre » ecc.[13]. E questa missione si adempie tanto con le parole che con le opere; perciò Luca parlava a Teofilo di quelle cose « che Gesù prese a fare e ad insegnare »[14]. È una spada di questo genere che Cristo comandava di acquistare, e a proposito della quale Pietro rispondeva, a sua volta, che presentemente ne possedevano due, nel senso che essi erano pronti alle parole e alle opere, onde adempiere ciò che Cristo diceva di essere venuto a fare con la spada, come si è detto[15]. 17 18 19

X

Alcuni inoltre sostengono che l'imperatore Costantino, mondato dalla lebbra per intercessione di Silvestro, allora Sommo Pontefice, donò alla Chiesa la capitale dell'Impero, cioè Roma, con molti altri dominii imperiali[1]. Sulla base 1 2

e nella seconda il « gladius persecutionis » vaticinato a Maria (anche secondo S. Tommaso, *Catena Aurea in Lucam*, 22, 10, ed. Marietti, p. 317, Cristo « per gladium innuit imminentes insidias Judeorum »). Certo l'esegesi dantesca è sfocata, fiacca e poco felice.

1. Questa donazione è contenuta nel *Constitutum* o *Donatio Constantini* (testo in Mirbt, *Quellen*, pp. 107 segg.), falso documento che narra come Costantino, in segno di riconoscenza per il (presunto) conferimento del battesimo e la guarigione dalla peste, concesse a Papa Silvestro e ai suoi successori non solo il palazzo del Laterano e la città di Roma ma « et omnes Italiae seu occidentalium regionum provincias, loca, civitates », nonché le insegne imperiali, mentre egli si accontentava della metà orientale dell'Impero con capitale a Bisanzio. Non si sa quando e dove sia avve-

tates illas deinde neminem assummere posse nisi ab Ecclesia recipiat, cuius eas esse dicunt; et ex hoc bene sequeretur auctoritatem unam ab alia dependere, ut ipsi volunt [2].

3 Positis et solutis igitur argumentis que radices in divinis eloquiis habere videbantur, restant nunc illa ponenda et solvenda que in gestis humanis et ratione humana radicantur. Ex quibus primum est quod premictitur, quod sic sillogizant: « ea que sunt Ecclesie nemo de iure habere potest nisi ab Ecclesia » — et hoc conceditur — « romanum regimen est Ecclesie: ergo ipsum nemo habere potest de iure nisi ab Ecclesia »; et minorem probant per ea que de Constan-
4 tino superius tacta sunt. Hanc ergo minorem interimo et, cum probant, dico quod sua probatio nulla est, quia Constantinus alienare non poterat Imperii dignitatem, nec Ec-
5 clesia recipere [3]. Et cum pertinaciter instant, quod dico sic

nuta la falsificazione, se in Francia sotto Stefano II (753) o a Roma sotto Paolo I (757-67) per appoggiare pretese curiali sui territori strappati ai Longobardi. Cfr. W. Levison, *Die konstantinische Schenkung und Silvesterlegende*, in *Miscellanea F. Ehrle*, Roma, 1924, II, pp. 159-247. Il documento compare integralmente per la prima volta nelle false *Decretali pseudoisidoriane* della metà del sec. IX, ed è poi ricordato in alcune collezioni di canoni (di Burcardo di Worms, del Card. Deusdedit, di S. Ivo) del sec. XI, sebbene già nel 1001 Ottone III l'avesse dichiarato un *mendacium* di Giovanni Diacono dalle Dita Mozze (MGH, *Diplom.*, t. II, p. II, Ottone III, n. 389, p. 820); esso non compare nel *Decretum* di Graziano (metà sec. XII), ma il suo primo commentatore, il Paucapalea, vi inserì poi due *paleae* desunte dalla *Donatio*, che pertanto ne riceve una consacrazione ufficiale, e assurge a principio giuridico per la rivendicazione del patrimonio della Chiesa e la supremazia *in temporalibus*. Cfr. A. Schönegger, *Die Kirchenpolitische Bedeutung des Constitutum Constantini im frühen Mittelalter*, in « Zeitschrift f. Kathol. Theol. », 42 (1918), pp. 326-71, 540-90; B. Nardi, *La « Donatio Constantini » e Dante*, in *Nel mondo di Dante*, pp. 109-59; D. Maffei, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano, Giuffrè, 1964. — *Dignitates* può significare dignità, onori, prerogative oppure insegne, come scettri, corone, come quelle usate nell'incoronazione imperiale, di cui la *Donatio* fa l'elenco, ma indica anche i diritti di dominio imperiale o i domini stessi (in questo senso l'abbiamo inteso).

2. Questi argomentatori sono i canonisti e gli scrittori di parte papale. Placido da Nonantola nel *Liber de honore Ecclesiae* (verso il 1112) avanza l'interpretazione che Silvestro accettò la sovranità su tutto l'occidente (« omnes Esperias partes »), ma ne lasciò l'esercizio all'Imperatore, che in tal modo viene investito dal Papa (MGH *Libelli de lite*, II, 591, 614). Mentre poi il Paucapalea distingue tra Occidente (in cui l'Imperatore è soggetto al Papa) e l'Oriente (dove vale il bipolarismo gelasiano), Onorio d'Ausburg ritiene che Costantino abbia donato tutto l'Impero, per cui nessuno può essere Imperatore se non per concessione del Papa. Questa interpretazione trionferà nel sec. XIII con Gregorio IX, che su di essa fonda la legittimità

di questo fatto, argomentano che da allora nessuno può possedere quei dominii se non li riceve dalla Chiesa alla quale, secondo essi, appartengono; e da ciò conseguirebbe logicamente che l'una autorità dipende dall'altra, come essi pretendono [2].

3 Dopo aver esposto e confutato gli argomenti che sembravano avere le loro radici nella Sacra Scrittura, restano ora da esporre e confutare quelli che si fondano su eventi umani e su ragionamenti umani. Tra questi il primo è proprio quello su accennato e che i suoi sostenitori traducono nel seguente sillogismo: « quelle cose che appartengono alla Chiesa nessuno può averle di diritto se non dalla Chiesa — questo lo concedo —; ora, l'Impero romano appartiene alla Chiesa; dunque, nessuno può averlo di diritto se non dalla Chiesa ». 4 E dimostrano la premessa minore con quanto si è detto sopra a proposito di Costantino. Io invece nego quella minore, e sostengo che la dimostrazione che adducono è priva di valore, poiché Costantino non poteva alienare i dominii imperiali, né la Chiesa poteva accettarli [3]. 5 E poiché essi insistono con pertinacia sulla loro tesi, io posso di-

del trasferimento dell'Impero ai Germani, e poi con Innocenzo IV, per il quale il Papa, come vicario di Cristo, ha il vero potere spirituale e temporale nell'universo, mentre Costantino, che era, come gli altri sovrani pagani, un imperatore illegittimo e usurpatore, convertendosi riconobbe *de facto*, con la sua rinuncia, il dominio del Papa sull'Impero che già gli apparteneva *de iure*. Questo concetto ritorna in Enrico da Cremona, e soprattutto in Tolomeo da Lucca, *De regim. princ.*, III, 16, per il quale Costantino « in dominio cessit vicario Christi (Silvestro), cui de iure debebatur, ... in qua quidem cessione spirituali Christi regno adiunctum est temporale ». L'Hostiensis riassume queste idee della *translatio Imperii* e della sua totale soggezione al Papa, facendone il fulcro della teoria canonica: « Imperator ab Ecclesia romana imperium tenet et potest dici officialis eius seu vicarius », perché il papa è l'unico « dominus spiritualium et temporalium » (*Summa super Titulis Decret.*, IV, 13 *Qui sunt filii*, n. 9). Si spiega quindi come Bonifacio VIII, imbevuto di queste idee, obbligasse il neoeletto imperatore Alberto a riconoscere che il « ius eligendi romanorum regem, in imperatorem postmodum promovendum » era stato concesso ai principi elettori dal Papa, dal quale quindi l'Imperatore riceve il potere della spada temporale, e come ricordasse ai legati imperiali che il Papa può trasferire l'Impero dai Germani a qualunque altro popolo, e infine esclamasse: « Ego sum Caesar; ego sum Imperator! » (MGH *Legum*, sect. IV, *Const. Imp. et Reg.*, t. IV, p. I, n. 107, pp. 82-4; n. 173, pp. 139-40).

3. Dante non nega la *Donatio* come fatto storico, perché crede all'autenticità del documento, ma nega ogni suo valore giuridico nell'ipotesi, per lui irreale, dell'interpretazione ierocratica della *donatio* come cessione,

ostendi potest: nemini licet ea facere per offitium sibi deputatum que sunt contra illud offitium; quia sic idem, in quantum idem, esset contrarium sibi ipsi: quod est inpossibile; sed contra offitium deputatum Imperatori est scindere Imperium, cum offitium eius sit humanum genus uni velle et uni nolle tenere subiectum, ut in primo huius de facili videri potest; ergo scindere Imperium Imperatori non
6 licet [4]. Si ergo alique dignitates per Constantinum essent alienate — ut dicunt — ab Imperio, et cessissent in potestatem Ecclesie, scissa esset tunica inconsutilis, quam scindere ausi non sunt etiam qui Cristum verum Deum lancea
7 perforarunt [5]. Preterea, sicut Ecclesia suum habet fundamentum, sic et Imperium suum. Nam Ecclesie fundamentum Cristus est; unde Apostolus *ad Corinthios*: « Fundamentum aliud nemo potest ponere preter id quod positum est, quod est Cristus Iesus » [6]. Ipse est petra super quam hedificata est Ecclesia [7]. Imperii vero fundamentum ius humanum
8 est [8]. Modo dico quod, sicut Ecclesie fundamento suo con-

che egli crede falsa per l'incapacità di Costantino di alienare l'Impero e per l'incapacità della Chiesa di riceverlo. Si disputa se Dante conoscesse il testo del documento: il Nardi ritiene di no in base al modo incerto di parlarne (*dicunt quidam, arguunt*...), alla limitazione della donazione a Roma e a *multis aliis dignitatibus*, al modo d'interpretare il patrimonio ecclesiastico non come dominio politico (altrimenti la donazione avrebbe distrutto la *pia intentio* che Dante attribuisce a Costantino), ma come « dote » per il sostentamento del clero e dei poveri, come l'intendeva già Odofredo (cfr. NARDI, *Nel mondo di Dante*, pp. 144-7; *Dal « Convivio » alla « Commedia »*, p. 243); per il sì si pronunciano il VINAY (247) e il MACCARRONE (*Il terzo libro*, p. 76) il quale ritiene che Dante conoscesse il testo del brano riportato nella *palea* del cap. 13 della dist. 96 del *Decretum* con il relativo *dictum* di Graziano, che egli però proporrebbe nella forma scolastica della tesi da confutare (il che spiegherebbe l'anonimo *quidam* e l'ipotesi irreale che invalida la conseguenza).

4. Questo primo argomento riecheggia quello usato dai civilisti glossatori bolognesi sulla base del significato attribuito al titolo di *Augustus* da una *Glossa ad Auth.*, I, tit. 6, praef., ad v. *humano generi*: « Semper augustus dictus est quia huius debet esse propositi quilibet imperator ut *augeat* », cioè accresca e potenzi l'Impero e non lo distrugga con le alienazioni. Lo stesso concetto è ripetuto dallo PSEUDO-EGIDIO, *Quaestio in utramque partem*, a. V: « Eius (imperatoris) propositum debet semper esse *augere* imperium non minuere et ideo dicta donacio non videtur valuisse »; da GIOVANNI DI PARIGI, *De pot. regia et pap.*, XXII e da P. DE BELLA PERTICA, *Lectura insignis super prima parte codicis*, f. 1, col. 2. Anche N. Cusano vi fa riferimento (*De concord. cath.*, III, 30, § 501, trad. cit. p. 508).

5. Dante accomoda all'Impero l'immagine della tunica inconsutile (*Iohann.*, 19, 23) applicata da S. Cipriano (*De cath. unit.*, 7) alla Chiesa,

mostrare la mia nel modo seguente: a nessuno è consentito valersi dell'ufficio affidatogli per compiere atti contrari all'ufficio stesso (poiché una stessa cosa in quanto tale sarebbe contraria a se stessa, il che è impossibile); ora, scindere l'Impero è contrario all'ufficio affidato all'imperatore (poiché il suo ufficio è tenere il genere umano sottomesso ad un'unica volontà, come facilmente si può vedere nel primo libro di questo trattato); quindi all'imperatore non è consentito scindere l'Impero [4]. Pertanto se Costantino avesse alienato — come affermano — dei dominii imperiali, e questi fossero passati in possesso della Chiesa, sarebbe stata lacerata quella tunica inconsutile che non ardirono lacerare neppure coloro che trafissero con la lancia il Cristo vero Dio [5]. Inoltre, come la Chiesa ha il suo fondamento, così anche l'Impero ha il suo; il fondamento infatti della Chiesa è Cristo, d'onde le parole dell'Apostolo *ai Corinzi*: « Nessuno può porre un fondamento diverso da quello che è stato posto, cioè Gesù Cristo » [6]. Egli è la roccia su cui fu edificata la Chiesa [7]. Invece il fondamento dell'Impero è il diritto umano [8]. Ora io dico che, come non è lecito alla

6

7

8

perché nel pensiero dantesco l'Impero è assimilato alla Chiesa in quanto ambedue voluti da Dio per la salvezza dell'umanità (*Mon.*, III, 4, 14), tanto che Alessandro di Roes affermava che l'Impero come la Chiesa è governato dallo Spirito Santo (cit. da MACCARRONE, *op. cit.*, p. 79, n. 1). L'immagine è usata da Bonifacio nell'*Unam Sanctam* per sostenere la tesi dell'unico capo della cristianità, non « duo capita quasi monstrum ».

6. *I Cor.*, 3, 11. Cfr. anche *Eph.*, 2, 20; *I Petri*, 2, 6.

7. Dante riferisce a Cristo (e non a Pietro) il termine *petra* di *Matth.*, 16, 16, secondo una comune esegesi medievale, rappresentata soprattutto da AGOSTINO, *In Iohann. evang.*, 124, n. 5 PL 35, 1793; *De agone christ.*, c. 31 PL 40, 308.

8. Affermazione icastica e perentoria, con cui Dante rivendica all'Impero la sua autonomia, avendo esso un suo specifico fondamento nel diritto naturale o razionale che ha per fine il bene « de la umana civilitade » (*Conv.*, IV, 4, 1), e che non può confondersi con il *ius divinum* appartenente alla sfera della grazia. Cfr. S. TOMMASO, *S. Theol.*, II-II, 10, 10: « Ius divinum quod est ex gratia non tollit ius humanum quod est ex naturali ratione ». Quel fine è voluto da Dio per cui il monarca universale è vicario di Dio, *administrator* o *procurator* del bene comune del genere umano, onde verrebbe meno a tale funzione se distruggesse, con le alienazioni, l'universalità dell'Impero che *de iure* è del popolo romano (libro II) ed è necessario al buon ordinamento del mondo (libro I). Questo concetto viene sviluppato da Dante in vari momenti polemici che ne precisano la valenza giuridica e filosofica.

trariari non licet, sed debet semper inniti super illud iuxta illud *Canticorum* «Que est ista, que ascendit de deserto delitiis affluens, innixa super dilectum?»[9], sic et Imperio licitum non est contra ius humanum aliquid facere[10]. Sed contra ius humanum esset, si se ipsum Imperium destrueret:
9 ergo Imperio se ipsum destruere non licet. Cum ergo scindere Imperium esset destruere ipsum, consistente Imperio in unitate Monarchie universalis, manifestum est quod Imperii auctoritate fungenti scindere Imperium non licet[11]. Quod autem destruere Imperium sit contra ius humanum, ex superioribus est manifestum.

10 Preterea, omnis iurisdictio prior est suo iudice: iudex enim ad iurisdictionem ordinatur, et non e converso; sed Imperium est iurisdictio omnem temporalem iurisdictionem[12] ambitu suo comprehendens: ergo ipsa est prior suo iudice, qui est Imperator, quia ad ipsam Imperator est ordinatus, et non e converso. Ex quo patet quod Imperator ipsam permutare non potest in quantum Imperator, cum ab ea
11 recipiat esse quod est. Modo dico sic: aut ille Imperator erat cum dicitur Ecclesie contulisse, aut non; et si non, planum est quod nichil poterat de Imperio conferre; si sic, cum talis collatio esset minoratio iurisdictionis, in quantum
12 Imperator hoc facere non poterat. Amplius, si unus Imperator aliquam particulam ab Imperii iurisdictione discindere posset, eadem ratione et alius. Et cum iurisdictio temporalis finita sit et omne finitum per finitas decisiones assummatur, sequeretur quod iurisdictio prima posset an-
13 nichilari: quod est irrationabile[13]. Adhuc, cum conferens

9. *Cant.*, 8, 5. L'esegesi medievale vedeva nella donna appoggiata all'amato la Chiesa che si regge su Cristo (cfr. *Conv.*, II, 5, 5).

10. Cfr. *Mon.*, II, 2, 5-6.

11. *Non licet* perché è contro il *ius humanum* scindere l'Impero con donazioni: questa è la polemica risposta di Dante a Giacomo da Viterbo, il quale affermava che Costantino «iuste obtinuit imperium humano iure, et ideo *potuit* illo iure concedere quod tenebat» (*De regim. christ.*, ed. Arquillière, p. 305).

12. Cfr. *Conv.*, IV, 4, 6-7; 9, 1-2; 20, 7.

13. Questo motivo riecheggia fedelmente il passo della *Glossa ad Auth.* su citata che recita: «De iure non valuit talis collatio sive donatio... quia sic possit totum Imperium perire», nonché le parole dello Pseudo-Egidio, *Questio in utramque partem* (ed. cit., p. 92): «Qua racione potuit

Chiesa andare contro il suo fondamento, ma deve sempre poggiare su di esso — secondo quel detto dei *Cantici*: « Chi è costei che sale dal deserto, colma di grazia e appoggiata sul suo diletto? »[9] —, così non è lecito all'Impero compiere atti contro il diritto umano[10]; ma se l'Impero distruggesse se stesso, andrebbe contro il diritto umano; quindi non è lecito all'Impero distruggere se stesso. Pertanto, siccome scindere l'Impero equivarrebbe a distruggerlo, dal momento che l'Impero si regge sull'unità della Monarchia universale, è chiaro che alla persona investita dell'autorità imperiale non è lecito scindere l'Impero[11]. Che poi distruggere l'Impero sia contro il diritto umano risulta chiaro da quanto fu detto sopra. 9

Inoltre, ogni giurisdizione è anteriore al suo giudice — il giudice infatti è ordinato alla giurisdizione e non viceversa —; ora, l'Impero è una giurisdizione che comprende nel suo ambito ogni altra giurisdizione temporale[12]; quindi questa giurisdizione precede il suo giudice, che è l'Imperatore, essendo l'Imperatore ordinato ad essa e non viceversa. Da ciò risulta chiaro che l'Imperatore in quanto tale non può alterare, con alienazioni, tale giurisdizione imperiale, in quanto è in forza di questa che egli è Imperatore. Ora io dico: quando Costantino fece la donazione alla Chiesa — come sostengono — o era imperatore oppure no; se non lo era, è ovvio che non poteva donare nulla di ciò che appartiene all'Impero; se lo era, non poteva ugualmente farlo in quanto imperatore, poiché tale donazione sarebbe stata una diminuzione della giurisdizione. Inoltre, se un imperatore potesse sottrarre alla giurisdizione dell'Impero una piccola parte di questo, un altro potrebbe fare altrettanto. E siccome la giurisdizione temporale è finita, e ogni cosa finita si consuma a forza di sottrazioni parziali, ne seguirebbe che la primitiva giurisdizione potrebbe venire annullata, il che è irragionevole[13]. Ancora, siccome chi dà funge da agente e 10 11 12 13

(Constantinus) dare unam partem, possent successores eius aliam partem dare et detruncare Imperium ». Ma contro tutti questi argomenti giuridici di principio già Enrico da Cremona (come Tolomeo da Lucca) opponeva il fatto della cessione dei domini temporali quale riconoscimento del pre-

habeat se per modum agentis et cui confertur per modum patientis, ut placet Phylosopho in quarto *ad Nicomacum*[14], non solum ad collationem esse licitam requiritur dispositio conferentis, sed etiam eius cui confertur: videtur enim in

14 patiente et disposito actus activorum inesse[15]. Sed Ecclesia omnino indisposita erat ad temporalia recipienda per preceptum prohibitivum expressum, ut habemus per Matheum sic: «Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via» etc.[16]. Nam etsi per Lucam habemus relaxationem precepti quantum ad quedam[17], ad possessionem tamen auri et argenti licentiatam Ecclesiam post prohibitionem illam invenire non potui.

15 Qua re, si Ecclesia recipere non poterat, dato quod Constantinus hoc facere potuisset de se, actio tamen illa non erat possibilis propter patientis indispositionem. Patet igitur quod nec Ecclesia recipere per modum possessionis, nec

16 ille conferre per modum alienationis poterat[18]. Poterat tamen Imperator in patrocinium Ecclesie Patrimonium et alia deputare, inmoto semper superiori dominio, cuius unitas

17 divisionem non patitur. Poterat et vicarius Dei recipere non tanquam possessor, sed tanquam fructuum pro Ecclesia pro Cristi pauperibus dispensator: quod apostolos fecisse non ignoratur[19].

cedente diritto ad essi della Chiesa, la quale « non fuit dotata primo de iure sed de facto... unde (Constantinus) non dedit sed recognovit » (*De pot. papae*, in SCHOLZ, *Die Publizistik*, pp. 467-8).

14. *Eth. Nicom.*, IV, 1, 1120a 14.

15. Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, II, 2, 414a 11-12; *Conv.*, II, 2, 7; IV, 20, 7.

16. *Luca*, 10, 9-10. Questo *preceptum prohibitivum*, per EGIDIO ROMANO, *De eccl. pot.*, II, 2 (ed. cit., p. 34), non ha valore universale ma è relativo ad una speciale situazione contingente, e quindi non vincola i successori degli apostoli e in generale neppure questi, che saranno infatti autorizzati a tenere dei beni. Egidio si riferisce proprio al passo di Luca citato subito da Dante. GIACOMO DA VITERBO, *De regim. christ.*, ed. cit., pp. 306-7, vede nella proibizione non l'esclusione della proprietà ma solo della *sollicitudo*, poiché « prelati ecclesiarum... nec solum quantum ad usum, sed etiam quantum ad dominium temporalia possunt habere ».

17. *Luca*, 22, 35-36, Cristo, nell'imminenza della passione, esorta gli Apostoli a prendere la borsa, il sacco e la spada, che sono immagini per indicare la prossima persecuzione, la spogliazione e i pericoli che incontreranno nell'annuncio del Vangelo.

chi riceve da paziente, come dice il Filosofo nel quarto libro dell'*Etica a Nicomaco*[14], affinché una donazione sia lecita si richiede non solo la capacità del donante, ma anche quella del ricevente « poiché sembra che l'atto delle cause agenti sia ricevuto nel paziente disposto a riceverlo »[15]. Ora la Chiesa non aveva affatto la capacità di ricevere beni temporali per questo espresso divieto che si legge in Matteo: « Non possedete oro, né argento, né denaro nelle vostre cinture, né bisaccia per il viaggio » ecc.[16]. E sebbene in Luca troviamo una dispensa da questo divieto riguardo ad alcuni oggetti[17], tuttavia non mi è più capitato di trovare, dopo quel divieto, che la Chiesa fosse autorizzata a possedere oro e argento. Perciò, se la Chiesa non poteva ricevere, anche ammesso che da parte sua Costantino potesse donare, tale atto di donazione non era valido per l'incapacità del donatario [a ricevere]. È quindi chiaro che né la Chiesa poteva ricevere a titolo di proprietà, né Costantino poteva donare sotto forma di alienazione[18]. Tuttavia l'Imperatore, per la tutela della Chiesa, poteva assegnarle un patrimonio ed altre risorse, salvo sempre il dominio sovrano dell'Impero, la cui unità non ammette divisioni. Ed anche il vicario di Dio poteva ricevere quei beni, non però come proprietario, ma come dispensatore dei proventi a beneficio della Chiesa e dei poveri di Cristo, ciò che gli Apostoli già facevano, com'è noto[19].

14

15

16

17

18. La questione della proprietà ecclesiastica era discussa nelle dispute sulla povertà evangelica sorte all'Università di Parigi tra mendicanti e secolari fra il 1252 e il 1272; era stata enfatizzata e radicalizzata dai movimenti riformatori ed ereticali, che ebbero certamente un influsso su Dante, secondo gli studi di R. Manselli, *Dante e l'Ecclesia spiritualis del suo tempo*, in *Dante e Roma*, Firenze, 1965, pp. 115-35. La posizione di Dante, espressa in forma solenne, è anch'essa radicale in linea di principio sul piano teologico (per il fondamento biblico) e sul piano giuridico, ma subito dopo viene attenuata e, attraverso opportune distinzioni scolastiche, conciliata col fatto pratico del possesso.

19. Seguendo il metodo della disputa scolastica (come in altri casi precedenti), Dante concede ora che l'Imperatore possa donare e il Papa ricevere, ma, per non contraddire la precedente dichiarazione dell'impossibilità dell'atto donativo *propter indispositionem agentis et patientis*, introduce delle distinzioni chiarificatrici che cambiano la natura del rispettivo atto: quello dell'imperatore non è più atto di *alienatio*, ma di *deputatio*, cioè di affidamento di beni (di cui mantiene il dominio) *in patrocinium*

18 Adhuc dicunt quod Adrianus papa Carolum Magnum sibi et Ecclesie advocavit ob iniuriam Longobardorum, tempore Desiderii regis eorum; et quod Carolus ab eo recepit Imperii dignitatem non obstante quod Michael imperabat
19 apud Constantinopolim [20]. Propter quod dicunt quod omnes

per la Chiesa; quello del Papa non è più atto di appropriazione (*tamquam possessor*), ma di amministrazione (*tamquam dispensator* dei frutti per i bisogni della Chiesa e dei poveri). Così Dante salva e concilia l'integrità del dominio territoriale indivisibile dell'Impero con la realtà del tradizionale *patrimonium* ecclesiastico, con la quale denominazione egli intende sì l'insieme dei beni che la Chiesa maneggia per le sue opere, ma, per estensione, anche il *Patrimonium beati Petri*, sottraendogli però quel carattere di dominio sovrano che i papi (Innocenzo III) e la tradizione canonistica (Hostiensis) ormai gli attribuivano. Per la discussione sulla natura del *patrimonium* cfr. D'Ancona, *Il « De monarchia »*, in *Le opere Minori di Dante Alighieri*, in « Lectura Dantis », Firenze, 1906, p. 250, n. 50, che gli nega il significato di *Patrimonium S. Petri*, seguito, nella traduzione, dal Vinay (254 e n. 17); M. Maccarrone, *Il terzo libro*, p. 83, n. 2 identifica invece *patrimonium* con il classico *Patrimonium Sancti Petri*. Per le interpretazioni dei dantisti clericali cfr. G. Agnelli, *Il principato civile dei papi secondo le dottrine politico-religiose di Dante Alighieri*, in « Giorn. dant. », I (1893), pp. 115 segg., 237 segg. Con la sua soluzione, Dante può salvare le *pia intentio* di Costantino, che è oggettivamente pur sempre « infirmator Imperii » (II, 11, 8), il suo « bene operar » nell'assegnare una dote (*Inf.*, XIX, 116), « offerta / forse con intenzion sana e benigna » (Purg., XXXII, 137-8), e quindi « bene data » (*Mon.*, II, 10, 1-3), riversando sul papato la responsabilità del « mal frutto » che ne derivò (« male possessa »). Inoltre la soluzione dantesca riflette anche le elaborazioni fatte nell'epoca da certi giuristi, canonisti, teologi antiierocratici e regalisti antiimperiali: già Odofredo intendeva la donazione come « dote » e per di più revocabile, che lasciava all'Imperatore il *dominium* sul *patrimonium* e su Roma (in *Dig.*, I, 12, 1); il primo Cino da Pistoia, *Super Codices*, VII, t. 39, l. 6 *comperit*, n. 2, rivendica all'Imperatore la *iurisdictio Romani Imperii* (che è poi la *dominatio* di cui parlavano il Bella Pertica e Jacopo di Revigny), che non può essere prescritta dal continuo possesso (il secondo Cino, *Lectura super Digesto veteri*, sostiene invece l'idea della donazione come *restitutio* o *resignatio* dei beni che appartengono di diritto alla Chiesa, idea già di Leone IX e Innocenzo IV, cfr. D. Maffei, *Cino da Pistoia e il « Constitutum Constantini »*, in « Annali dell'Univ. di Macerata », XXIV (1960), pp. 104-5 e poi in *La donaz. di Cost.*, pp. 142-5); Guido da Baisio (1313), *Rosarium*, Venezia, 1577, f. 226 vb scrive: « Usus tantum et non proprietas rerum ecclesiasticarum tam mobilium quam immobilium conceditur clericis », e f. 204 rb: « Rerum ecclesiae non sumus domini sed dispensatores », poiché i beni sono « patrimonia pauperum » (è la sostanza del celebre passo del *Decretum*, II, c. XII, q. 1, a. 23 *episcopus*). È chiaro che *dispensator* va inteso nel senso di amministratore e non di esecutore testamentario, come sostiene impropriamente il Solmi, *Il pens. pol. di Dante*, p. 129. Del resto il termine, nel significato dantesco, si trovava già in S. Bernardo, *De consideratione*, II, 6: « Ministri et dispensatores, non utique domini vel possessores », e in S. Tommaso, *S. Theol.*, II-II, 185, 7. Secondo il Maccarrone, *Il terzo libro*, p. 84, sarebbe stato Ugo di S. Vittore, *De sacramentis*, l. II, p. II, c. 7 *Quomodo Ecclesia terrena possideat* PL 176, 419-20 a fornire a Dante alcuni

Affermano ancora che papa Adriano invocò la protezione di Carlo Magno per sé e per la Chiesa contro gli attacchi dei Longobardi, al tempo del loro re Desiderio, e che Carlo ricevette da lui la dignità imperiale, nonostante che Michele fosse imperatore a Costantinopoli[20]. Per questo 18 19

concetti come quello di *patrocinium* sovrano su tutti i possessi ecclesiastici, quello della *concessio* imperiale *salvo iure terrenae potestatis* (= al dantesco «inmoto dominio»), e quello della *donatio* per l'*usus* a beneficio dei poveri, ma vedi le precisazioni fatte da B. NARDI, *Dal «Convivio» alla «Commedia»*, pp. 254-5; i regalisti francesi sviluppano particolarmente quell'ultima idea di Ugo, al fine di negare alla Chiesa il dominio sovrano: cfr. la *Disputatio inter clericum et militem* (ed. Goldast, 15), il *Rex pacificus* (p. 670, 72) e Giovanni da Parigi (pp. 186-7). Del resto gli imperatori Ottone III e Federico Barbarossa hanno sempre rivendicato il dominio sull'Impero, anzi Enrico VII, dopo l'incoronazione del giugno 1312, rivendica il diritto di restare a Roma, e quando Clemente V gli intima di lasciare la città, fa uscire un memoriale imperialista che considera invalida la richiesta «quia et ipsa Roma et ducatus sicut et alie provincie mundi sunt imperatoris» (MGH, *Const.*, IV, pp. 790-1). — Per il cenno agli Apostoli cfr. *Acta Ap.*, 4, 34-7.

20. Dante incorre in un equivoco storico perché, quando Carlo Magno fu incoronato imperatore, papa Adriano era morto da cinque anni, e infatti l'incoronò Leone III, quando imperatrice d'Oriente era Irene e non Michele I, che dominò dall'811 all'813. Tali confusioni sono forse imputabili a TOLOMEO DA LUCCA, *De reg. princ.*, III, 18 e a VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale*, XXIII, 168 segg., il quale influenzò anche Nicolò Cusano che ripete lo stesso errore riguardo a papa Adriano (*De conc. cath.*, III, 3, § 313). Questo secondo argomento storico è la *translatio imperii* dai Greci ai Germani, operata dal Papa nella persona di Carlo Magno. L'idea spunta alla metà del sec. IX, emerge nel sec. XI durante la lotta delle investiture, viene teorizzata nei primi anni di Alessandro III (forse dal papa stesso, secondo W. GOETZ. *Translatio Imperii. Ein Beitrag z. Gesch. d. Geschichtsdenkens d. pol. Theorien im Mittel. u. in der frühen Neuzeit*, Tübingen, 1958), viene invocata da Innocenzo III a sostegno dei diritti sull'elezione imperiale ed è fissata giuridicamente e ufficialmente nella decretale innocenziana *Venerabilem* del marzo 1202 (*Decretum*, X, I, 6 *De electione*, c. 34 *Venerabilem*); trionfa poi con Innocenzo IV, ed è utilizzata dai canonisti a favore della *potestas directa* o *indirecta in temporalibus*; dopo gli sviluppi dati da Giordano di Osnabrück (1260) e da Alessandro di Roes (1281), la dottrina è esplicitamente proclamata da Bonifacio VIII nella lettera ai prìncipi elettori tedeschi del 13 maggio 1300 (MGH, *Const.*, IV, p. 80, 30-8) e nella *Allegacio* del 30 aprile 1303 (*Ib.*, IV, p. 140, 13-15). Alberto d'Austria è costretto a riconoscerla quasi con le stesse parole papali: «Recognoscentes igitur quod romanum imperium per sedem apostolicam de Graecis translatum est in persona magnifici Caroli in Germanos» (*ib.*, IV, p. 155, 13-14). La teoria riceve una sistemazione definitiva dai teologi curialisti come Tolomeo da Lucca che, nel *De reg. princ.*, III, 18 e 10, la collega alla *Donatio* per comprovare la totale dipendenza dell'impero dal Papa: «Propter tantum beneficium, Adrianus... Imperium... a Graecis transtulit in Germanos, in quo facto satis ostenditur qualiter potestas Imperii ex iudicio papae dependet», mentre nella *Determinatio compendiosa*, c. 11-12 e nel *Tractatus de origine ac translacione et statu Romani*

qui fuerunt Romanorum Imperatores post ipsum, et ipsi advocati Ecclesie sunt et debent ab Ecclesia advocari[21]: ex quo etiam sequeretur illa dependentia quam concludere 20 volunt. Et ad hoc infringendum dico quod nichil dicunt: usurpatio enim iuris non facit ius[22]. Nam si sic, eodem modo auctoritas Ecclesie probaretur dependere ab Imperatore, postquam Octo imperator Leonem papam restituit et Benedictum deposuit, necnon in exilium in Saxoniam duxit[23].

XI

1 Ratione vero sic arguunt. Summunt etenim sibi principium de decimo *Prime phylosophie*[1] dicentes: omnia que sunt unius generis reducuntur ad unum, quod est mensura

imperii del 1308 (ed. Krammer, 1909, pp. 67 segg.) sostiene una triplice translazione: da Costantino a Silvestro, da Adriano ai Franchi, e da Leone VIII ai Germani. Analogo valore di prova del dominio del Papa sull'Impero è attribuito da LANDOLFO COLONNA, *Tractatus de translatione Imperii*, I, c. 3-8 (ed. Goldast, II, p. 96), da AGOSTINO TRIONFO, *De pot. papae*, II, q. 37, a. 1-4, e da ALVARO PELAYO, *De planctu eccl.*, I, 13 e 41. Durante la lotta tra Filippo il Bello e Ludovico il Bavaro gli anticurialisti difendono l'idea della *translatio* fatta dal popolo romano stesso, detentore del potere secondo la *lex regia*. LUPOLDO DI BEBENBURG, *De iure regni et imp.*, c. 5 dice: «Praedicta translatio imperii non ab ecclesia Romana sed potius a populo Romano robur habuit et vigorem», basandosi soprattutto sul «populo petente et acclamante» durante l'incoronazione, concetto già presente in GIOVANNI DI PARIGI, *De pot. reg. et pap.*, XVI, e a cui Dante sembra alludere quando presenta gli elettori solo come *denuntiatores* della volontà divina (XV, 13-14).

21. Il titolo di *advocatus ecclesiae* era già in uso sotto Pipino, ma solo con l'incoronazione di Carlo Magno divenne un segno distintivo dell'ufficio imperiale: cfr. G. TELLENBACH, *Römischer u. christlicher Reichsgedanke*, in «Sitz.-Ber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss.», Phil.-hist. Kl., 1934-5, I, Heidelberg, 1934, p. 42. Dante esalta l'*advocatia* di Carlo Magno in *Par.*, VI, 94-6. Il *Decretum* D. 63, cap. 22 *Hadrianus* recita: «Hadrianus papa Romam venire Carolum regem ad *defendendas* res ecclesiae postulavit»; la decretale *Venerabilem* afferma che, se i prìncipi non procedono all'elezione, «sedes apostolica advocatore et defensore carebit». L'*advocatia Ecclesiae* era sostenuta anche dai giuristi, cfr. CHIAPPELLI, *Dante in rapporto alle fonti del diritto*, p. 36. L'aveva affermata Clemente V in una lettera ad Enrico VII (3 luglio 1309), dove gli ricorda l'«officium specialis advocati et defensoris praecipui circa Ecclesiam» (BALUSE-MOLLAT, *Vitae*, III, 24-5). La pubblicistica del sec. XIV l'ammetteva comunemente, cfr. ERCOLE, *Dal comune al princ.*, p. 181. Ancora il 10-1-1440 Papa Eugenio scrisse a Nicolò Cusano, nunzio in Germania, «ut electus ipse (Federico III) tamquam *advocatus et defensor* ecclesiae viriliter se accingat ad protegendum Christianitatem»

fatto sostengono che tutti gli imperatori romani che gli succedettero sono anch'essi difensori della Chiesa, e tali debbono essere da questa ritenuti[21]; da ciò conseguirebbe proprio quella dipendenza [dell'Impero] che essi pretendono appunto dedurre. Per confutare questo argomento, affermo che esso non prova nulla, perché l'usurpazione di un diritto non crea diritto[22]. Poiché se fosse così, si potrebbe dimostrare, allo stesso modo, che l'autorità della Chiesa dipende dall'Imperatore, dal giorno in cui l'imperatore Ottone rimise sul seggio papale Leone e depose Benedetto, e lo condusse esule in Sassonia[23].

XI

Gli avversari portano poi un argomento di ragione. Utilizzando infatti un principio del decimo libro della *Metafisica*[1], essi argomentano così: tutti gli esseri appartenenti ad uno stesso genere si riconducono ad uno, che è misura di

(*Reichstagsakten*, vol. 15, Gotha, 1912-21, p. 201), ma Cusano vedeva l'*advocatia* in funzione della difesa degli statuti ecclesiastici (*De conc. cath.*, III, 7 § 351, trad. cit. p. 437).

22. Questo principio va forse ricondotto alle parole del *Digesto*, I, 3, 15: « In his quae contra rationem iuris constituta sunt non possum sequi regulam iuris ».

23. Con un argomento *ex analogia* basato su un fatto storico narrato da Tolomeo da Lucca, *Determ. comp.*, XII (ed. Krammer, pp. 27-9), Dante ribalta il ragionamento degli avversari: il Papa non ebbe il diritto di nominare imperatore Carlo Magno come l'Imperatore Ottone I non ebbe il diritto di nominare papa, nel 963, Leone VIII (deponendo prima Giovanni XII e poi Benedetto V, legittimamente eletti dal consenso del clero di Roma): la *translatio Imperii* è illegittima come la *translatio Papatus*, per cui se Ottone I fu usurpatore, lo furono anche i papi che si intromisero indebitamente nelle faccende imperiali.

1. Cfr. Aristotele, *Metaph.*, X, 1, 1052b 18-9: « (Ratio unius est) maxime in eo quod est metrum... primum uniuscuiusque generis, et maxime proprie quantitatis », e in 1053a 18-20: « Hic autem et in aliis dicitur metrum omnium quod unum, quia cognoscimus ex quibus est substantia dividentes aut secundum quantitatem, aut secundum speciem ». Nell'aristotelismo medievale il principio è svolto nel campo dei colori, della *quantitas* e delle sostanze: cfr. *Comm. tom.*, l. II, n. 1938 segg., e *S. contra Gent.*, I, 28: « In unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia, quae sunt illius generis, mensurantur »; I, 62: « Quod est unum est mensura in quolibet genere; quod est mensura est primum sui generis, et quod est primum est mensura ». Vedi anche *S. Theol.*, I, 10, 6; 66, 4; I-II, 34 e 96, 1, ad 2m; *In Phys.*, IV, l. 20, n. 601; VIII, l. 19, n. 1130; l. 20, n. 1137. Cfr. *V. E.*, 127.

omnium que sub illo genere sunt; sed omnes homines sunt unius generis: ergo debent reduci ad unum, tanquam ad mensuram omnium eorum. Et cum summus Antistes et Imperator sint homines, si conclusio illa est vera, oportet quod reducantur ad unum hominem. Et cum Papa non sit reducendus ad alium [2], relinquitur quod Imperator cum omnibus aliis sit reducendus ad ipsum, tanquam ad mensuram et regulam: propter quod sequitur etiam idem quod volunt [3]. Ad hanc rationem solvendam dico quod, cum dicunt « Ea que sunt unius generis oportet reduci ad aliquod unum de illo genere, quod est metrum in ipso », verum dicunt. Et similiter verum dicunt dicentes quod omnes homines sunt unius generis; et similiter verum concludunt cum inferunt ex hiis omnes homines esse reducendos ad unum metrum in suo genere. Sed cum ex hac conclusione subinferunt de Papa et Imperatore, falluntur « secundum accidens » [4]. Ad cuius evidentiam sciendum quod aliud est esse hominem et aliud est esse Papam; et eodem modo aliud est esse hominem, aliud esse Imperatorem, sicut aliud est

2. Era tesi ammessa da tutti, anche dagli antiierocratici, che il Papa non può sottostare ad altri, anche se Enrico VII, in polemica con la celebre definizione finale dell'*Unam Sanctam* (« subesse Romano pontifici omni creaturae declaramus... de necessitate salutis ») aveva affermato essere di diritto umano e divino « quod omnis anima Romano principi sit subiecta » (MGH, *Const.*, IV, p. 965, 26-7).

3. Questo argomento, formulato sulla base del principio filosofico aristotelico, non era comune (si trova accennato nel canonista Alano del 1200). Tra i decretalisti, come l'Hostiensis, e i teologi, come Giovanni da Parigi, esso era visualizzato nei termini ecclesiologici della *reductio ad unum* di tutti gli ordini dei fedeli e dei capi, gerarchicamente subordinati all'unico e sommo capo, il Papa (e Cristo), secondo il modulo neoplatonico dello pseudo Dionigi Areopagita (anche l'*Unam Sanctam* si rifà a Dionigi). Nella glossa alla bolla di Bonifacio VIII, il Card. Giovanni Lemoyne afferma: « Secundum Proclum omnis multitudo reducitur ad unitatem. Et secundum Philosophum in unoquoque genere est reperire unum primum et supremum, quod est mensura et regula omnium aliorum in illo genere contentorum... Oportet igitur quod multitudo hominum reducatur ad unum, et in genere hominum sit reperire unum hominem primum, qui sit supremum in illo genere, qui sit mensura et regula omnium aliorum hominum: huiusmodi autem est Romanus pontifex qui est inter homines supremus, existens mensura et regula directiva omnium aliorum » (*Glossa ad Extrav. comm.*, l. V, tit. 9, c. 1, Friedberg, II, p. 1245). Per una dettagliata analisi e confronto vedi B. Nardi, *Dal « Conv. » alla « Comm. »*, pp. 263-72. Il Maccarrone, *Il terzo libro*, p. 94 cita anche un testo di Fra' Remigio che considera la *reductio* di tutti gli uomini al Papa quale « unus summus homo,

tutti gli altri inclusi in quel genere; ora tutti gli uomini appartengono allo stesso genere; quindi vanno ricondotti ad uno come misura di tutti quanti. Se questa conclusione è vera, il Sommo Pontefice e l'Imperatore, essendo uomini, vanno ricondotti ad un solo uomo. Ma poiché non è possibile ricondurre il Papa ad altri [2], resta che l'Imperatore, insieme a tutti gli altri uomini, deve essere ricondotto al Papa come misura e regola; e così anche con questo ragionamento arrivano alla conclusione da essi voluta [3]. Per confutare tale ragionamento, ammetto come vera la loro affermazione che « tutti gli esseri appartenenti allo stesso genere debbono ricondursi ad un essere di quel genere, che, nell'ambito di questo, costituisce la misura »; come pure è vera l'affermazione che tutti gli uomini appartengono ad un medesimo genere; ed è vera altresì la conclusione ricavata da tale premessa, che cioè tutti gli uomini vanno ricondotti ad un'unica misura nell'ambito del loro genere. Ma quando da questa conclusione essi inferiscono la conseguenza applicativa nei confronti del Papa e dell'Imperatore, incorrono nella fallacia dell'accidente [4]. Per afferrare bene questo bisogna tener presente che una cosa è essere uomo e un'altra essere Papa, come d'altra parte una cosa è essere uomo e un'altra essere Imperatore, così come una cosa è

2

3

4

tamquam caput coniunctum eorum », come un aspetto dell'ordine globale dell'universo. Anche S. BONAVENTURA, *Quaest. disp. de perf. evang.*, q. IV, a. 3 *Opera Omnia*, t. IV, Quaracchi, p. 194 dice: « Ubi vero est reductio ad summum in genere hominum, cuiusmodi est Christi vicarius, Pontifex Summus, ibi est ordo perfectus ».

4. Il sofisma della *fallacia accidentis* si ha quando ciò che si dice di un soggetto si fa valere anche per il suo accidente (o viceversa), mentre non necessariamente vale per questo, in quanto sostanza e accidente non sono identici nella loro essenza formale, pur riferendosi allo stesso soggetto. Aristotele fa questo esempio: A è uomo; ora B è diverso da A; quindi B non è uomo, ove la diversità nelle proprietà accidentali individuali (es. uno è biondo, l'altro è bruno) viene erroneamente trasferita alla loro essenza specifica, che invece è identica. Dante prospetta diffusamente il caso inverso di un'identità essenziale (papa e imperatore in quanto uomini sono identici nella specie) che si vorrebbe trasferire ai loro rispettivi accidenti quali sono le funzioni di papa e imperatore, che invece sono *relationes* diverse e specificamente contrarie, e quindi non mediabili e non riducibili *ad unum* o riferibili ad una stessa sostanza, per cui chi li identifica o li assoggetta l'uno all'altro va contro la legge di non-contraddizione e cade nella *fallacia accidentis*. Cfr. PIETRO ISPANO, *Summ. log.*, VII, 42; ARISTOTELE, *Metaph.*, V, 10, 1018a 25-27; *Categ.*, 11, 14a 19-20.

5 esse hominem, et aliud est esse patrem et dominum. Homo enim est id quod est per formam substantialem, per quam sortitur spetiem et genus, et per quam reponitur sub predicamento substantie; pater vero est id quod est per formam accidentalem, que est relatio per quam sortitur spetiem quandam et genus, et reponitur sub genere «ad aliquid», sive «relationis». Aliter omnia reducerentur ad predicamentum substantie, cum nulla forma accidentalis per se subsistat absque ypostasi substantie subsistentis[5]: quod est 6 falsum. Cum ergo Papa et Imperator sint id quod sunt per quasdam relationes (quia per Papatum et per Imperiatum, que relationes sunt altera sub ambitu paternitatis et altera sub ambitu dominationis)[6], manifestum est quod Papa et Imperator, in quantum huiusmodi, habent reponi sub predicamento relationis, et per consequens reduci ad aliquod 7 existens sub illo genere. Unde dico quod alia est mensura ad quam habent reduci prout sunt homines, et alia prout sunt et Papa et Imperator. Nam, prout sunt homines, habent reduci ad optimum hominem, qui est mensura omnium aliorum, et ydea ut dicam — quisquis ille sit — ad existentem maxime unum in genere suo: ut haberi potest ex ultimis 8 *ad Nicomacum*[7]. In quantum vero sunt relativa quedam,

5. Nell'argomentare la risposta Dante si rifà agli elementi ontologici dell'essere, composto di sostanza e accidenti, realmente distinti e inseparabili ma non riducibili, dove la sostanza è formalmente l'*ens in se subsistens* e per questo è anche il soggetto d'inerenza, il substrato (Dante lo chiama *ypostasis*, che traduce l'aristotelico ὑποκείμενον) di tutti gli accidenti quali reali proprietà predicamentali che ineriscono alla sostanza già costituita nel genere e nella specie, determinandola ulteriormente. Dante dice: uomo è sostanza in quanto la sua essenza generica e specifica (*animal rationale*) esiste in sé, cioè è attuata da un proprio *actus essendi*, mentre la paternità o la signoria, la papalità o l'imperialità sono forme specifiche accidentali che non esistono in sé, ma il cui *esse* dipende dalla sostanza uomo cui ineriscono. A Dante interessa porre la distinzione reale tra sostanza e accidente secondo la loro *quidditas* ed anche secondo il loro principio esistenziale (cfr. S. Tommaso, *IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 3; *S. contra Gent.*, IV, 14; Egidio Romano, *Theoremata de esse et essentia*, th. 16, ed. Hocedez, Lovanio, 1930, pp. 107-8), al fine di distinguere i due tipi di riduzione *ad unum*, onde evitare la riduzione teocratica dell'Imperatore al Papa.

6. L'idea del papa come *pater* appartiene ad una lunga tradizione ecclesiastica. Nelle enciclopedie di Uguccione e di Papia si interpretava il nome come contrazione di «pater patrum», etimologia riferita da Dante in *Ep.*, VII, 7. I termini *pater-filius* servivano, già dall'alto medioevo

essere uomo e un'altra essere padre e signore. L'uomo infatti è quello che è per la sua forma sostanziale, in forza della quale rientra in una specie e in un genere, ed è posto nella categoria della sostanza; il padre invece è tale per una forma accidentale che è la relazione, per la quale rientra in una specie e in un genere particolari, ed è posto nella categoria dell'« ad aliquid », cioè della « relazione ». Se così non fosse, tutto si ricondurrebbe — ma ciò è falso — alla categoria della sostanza, dal momento che nessuna forma accidentale può sussistere per se stessa senza il supporto di una sostanza sussistente [5]. Pertanto Papa e Imperatore essendo ciò che sono in forza di certe relazioni (quelle appunto dell'autorità papale e dell'autorità imperiale, la prima delle quali rientra nell'ambito della paternità e l'altra nell'ambito del dominio) [6], è chiaro che Papa e Imperatore, in quanto tali, devono essere posti nella categoria della relazione e quindi essere ricondotti ad un elemento rientrante in tale categoria. Quindi affermo che altra è la misura cui debbono essere ricondotti in quanto uomini, ed altra in quanto Papa e Imperatore. Infatti, in quanto uomini, vanno ricondotti all'uomo perfetto (che è misura di tutti gli altri e, per così dire, loro modello ideale, chiunque esso sia), come a quello che è sommamente uno nel suo genere, come si può rilevare dai capitoli finali dell'*Etica a Nicomaco* [7]. Invece, in quanto sono termini di relazione, allora,

5

6

7

8

(cfr. E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, II, Tübingen, 1933, pp. 781-2), a definire i rapporti tra il papa e l'imperatore bizantino (es. Martino I), e più tardi con l'imperatore d'occidente (vedi lettera di Clemente V a Enrico VII: « Ut semper tibi simus in patrem benivolum semperque te peramabilem filium habeamus »: MGH, *Const.*, IV, n. 586). Tolomeo da Lucca assume il titolo come segno caratteristico della superiorità del papa sull'imperatore, riferendosi al *Decretum* D. 96, c. 9: Quis dubitet sacerdotes Christi regum et principum omniumque *patres* et magistros censeri ? (brano di Gregorio VII).

7. L'incertezza dei commentatori nell'individuare il passo cui rimanda Dante (il Witte indica *Eth.*, X, c. 5, 1176a 16-9 e c. 7, 1177b 30-34, il Bertalot solo il c. 5, il Ricci vi aggiunge X, 2, 1173a 26) è segno che il riferimento di Dante è problematico, poiché Aristotele parla di argomenti di cui non è immediatamente percettibile l'accordo con il tema dantesco: parla infatti dell'uomo virtuoso quale vera misura e modello nel giudicare le cose che rientrano nella sfera morale come i piaceri, oppure parla dell'attività perfetta e divina della contemplazione che eccelle su ogni altra

ut patet, reducenda sunt vel ad invicem, si alterum subalternatur alteri vel in spetie comunicant per naturam relationis, vel ad aliquod tertium, ad quod reducantur tanquam ad comunem unitatem. Sed non potest dici quod alterum subalternetur alteri, quia sic alterum de altero predicaretur: quod est falsum; non enim dicimus « Imperator est Papa », nec e converso. Nec potest dici quod comunicent in spetie, cum alia sit ratio Pape, alia Imperatoris, in quantum huiusmodi[8]: ergo reducuntur ad aliquid in quo habent uniri.

9

10 Propter quod sciendum quod, sicut se habet relatio ad relationem, sic relativum ad relativum. Si ergo Papatus et Imperiatus, cum sint relationes superpositionis, habeant reduci ad respectum superpositionis, a quo respectu cum suis differentialibus descendunt[9], Papa et Imperator, cum sint relativa, reduci habebunt ad aliquod unum in quo repe-

attività. Il passo fondamentale sembra questo: « Est uniuscuiusque mensura virtus et bonus secundum quod talis », che, nel commento tomistico (n. 2062), così si chiarifica: « Ita quod virtus sit mensura secundum quam iudicetur de omnibus rebus humanis et bonus in quantum est virtuosus ». Il VINAY (262) preferisce inviare alla parafrasi tomistica a *Eth.*, IX, 4 (n. 1803), che però non muta la precedente prospettiva del concreto uomo virtuoso, e quindi perfetto, come misura e modello degli altri uomini. Per Aristotele quindi il *perfectum in genere hominis* è un individuo particolare, che ha raggiunto il fine di cui la sua natura è capace e quindi può essere indicato come « regola e misura » degli uomini (Averroè l'ha identificato in Aristotele stesso). Per Dante l'uomo perfetto è « ydea ». Interpretando il termine il NARDI, *Dal «Conv.» alla «Comm.»*, pp. 263-71 l'intende in senso platonizzante, come idea eterna e perfetta, la pura essenza specifica umana nella sua universalità, che si trova nella mente creatrice di Dio come forma esemplare (la « regola e essemplo » del *Conv.*, III, 6, 5-6), secondo la quale sono formati tutti gli uomini particolari, che quindi si riconducono ad essa come al « maxime unum in genere suo ». Cfr. S. TOMMASO, *De Veritate*, q. 3, a. 1: « Dicitur forma alicuius illud ad quod aliquid formatur et haec est forma exemplaris ad cuius similitudinem aliquid constituitur; et in hac significatione consuetum est nomen *ideae* accipi »; *S. Theol.*, I, 15, 1: « Necesse est quod in mente divina sit forma ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit *ratio ideae* »; anche in *Conv.*, *loc. cit.*, Dante afferma: « L'essemplo intenzionale de la umana essenzia è ne la divina mente ». Ma in tal modo Dante si allontanerebbe da Aristotele da lui citato, per cui GIOVANNI DI GIANNATALE, *Papa e Imperatore in « Monarchia » III, 12*, in « L'Alighieri », Roma, 1981, n. 2, pp. 50-2, per riportarvelo, intende *ydea* non come essenza astratta universale, ma come l'aristotelico εἶδος o essenza specifica immanente nell'individuo particolare e concreto come sua forma intrinseca, da lui attuata nel modo più perfetto, per cui può assurgere a ideale di umanità esemplare, nel senso di concreto

com'è evidente, o vanno ricondotti l'uno all'altro (se l'uno è subalterno all'altro o se sono accomunati nella specie per la natura della relazione), oppure ad un terzo elemento come alla loro comune unità. Ora, non si può affermare che uno sia subalterno all'altro, poiché, in tale caso, l'uno si predicherebbe dell'altro, il che è falso (noi infatti non diciamo che l'Imperatore è Papa e nemmeno viceversa); e neppure si può affermare che siano accomunati nella specie, in quanto l'essenza formale di Papa è diversa da quella di Imperatore in quanto tale[8]. Quindi si riconducono a qualcos'altro, in cui devono trovare la loro unità. 9

A questo proposito bisogna tener presente che i soggetti delle relazioni stanno tra di loro come le rispettive relazioni. Ora quelle particolari relazioni d'autorità che sono il Papato e l'Impero vanno ricondotte ad una [suprema] relazione d'autorità, da cui quelle discendono con le loro determinazioni particolari[9]; quindi i soggetti di quelle relazioni, cioè il Papa e l'Imperatore, andranno anch'essi ricondotti a qualche soggetto unitario che realizzi la rela- 10

modello da seguire, secondo anche la visione di S. Tommaso nel comm. all'*Eth.*, IX, lectio 4: « Cum virtus sit propria perfectio hominis et homo virtuosus sit perfectus in specie humana, conveniens est ut ex eo accipiatur mensura in toto genere humano ».

8. Pur rientrando ambedue, sul piano predicamentale, nell'accidente della relazione (quella di autorità o superiorità, vedi sotto), la papalità e l'imperialità non entrano nella stessa specie, perché sono funzioni formalmente diverse, una implicando paternità religiosa verso figli, l'altra dominio politico su dei sudditi, cioè c'è una distinzione specifica nel fondamento prossimo, dato dalla *ratio* per la quale un soggetto è ordinato ad altri, ed anche nei termini delle rispettive relazioni. Per cui è errata l'affermazione del DI GIANNATALE (*op. cit.*, p. 54), che Dante consideri le due entità papa-imperatore come generi e non come specie e che, realizzandosi la loro contrarietà a livello di *genus*, non sia più possibile trovare la loro unità in un altro ente comune ed omogeneo, che può essere solo il genere in quanto sostrato delle differenze, onde Dante verrebbe meno ai postulati aristotelici, per voler negare che esista un modello unico per papa e imperatore. Questa affermazione contrasta con l'effettiva indicazione del modello nell'essenza umana, sul piano sostanziale, e nell'autorità divina, sul piano accidentale.

9. È il principio, comune nel ME, dell'*omnis potestas a Deo*: le autorità particolari di papato e impero provengono da una fonte unitaria di autorità che è Dio. Il concetto era completato dagli anti-ierocratici con l'aggiunta polemica di *immediate*, che sarà sancito nella dieta di Rense e Francoforte (1338): « Declaramus quod imperialis dignitas et potestas est *immediate* a solo Deo » (GOLDAST, *Const. Imper. Collectio*, III, 4099).

riatur ipse respectus superpositionis absque differentialibus
11 aliis. Et hoc erit vel ipse Deus, in quo respectus omnis universaliter unitur, vel aliqua substantia Deo inferior, in qua respectus superpositionis per differentiam superpositionis a
12 simplici respectu descendens particuletur. Et sic patet quod Papa et Imperator, in quantum homines, habent reduci ad unum; in quantum vero Papa et Imperator, ad aliud[10]: et per hoc patet ad rationem.

XII

1 Positis et exclusis erroribus quibus potissime innituntur qui romani Principatus auctoritatem dependere dicunt a romano Pontifice, redeundum est ad ostendendum veritatem huius tertie questionis, que a principio discutienda proponebatur: que quidem veritas apparebit sufficienter si, sub prefixo principio inquirendo[1], prefatam auctoritatem inmediate dependere a culmine totius entis ostendero, qui Deus
2 est. Et hoc erit ostensum vel si auctoritas Ecclesie removeatur ab illa — cum de alia non sit altercatio — vel si
3 «ostensive»[2] probetur a Deo inmediate dependere. Quod

10. Il primo elemento comune, come s'è visto, è la specie o essenza umana (*ydea, forma, exemplar*), il secondo è l'autorità di Dio. È inesatta l'affermazione del Di Giannatale (*op. cit.*, p. 53) che il ragionamento dantesco sia inficiato da uno scarto logico in quanto prospetterebbe l'unificazione in un principio (Dio o sostanza angelica) che travalica i limiti della categoria assunta. Non li travalica. La categoria assunta, sul piano accidentale, è la relazione di autorità (genere), l'unificazione delle sue due specie (papale e imperiale) è trovata nell'autorità divina, che è sulla stessa linea predicamentale (cioè è un accidente), ma che, identificandosi con Dio stesso (poiché in Dio non vi sono accidenti), lo coinvolge necessariamente non solo come fonte di tutte le relazioni di autorità, ma come *Summum Ens* supercategoriale (*supra genera et species*) e quindi, come dice S. Tommaso, come «mensura omnium substantiarum» (*S. Theol.*, I, 3, 5), «principium in quolibet genere et mensura eorum quae sunt in genere illo» (*In libr. B. Dionisii*, V, l. I, n. 627). Il brano latino presenta qualche difficoltà per l'interpretazione esatta di alcuni termini come *superpositio* e *respectus*. Il primo si trova in Pietro Ispano, *Summ. log.*, III, 19, che, parlando della seconda specie dei «relativa», indica i «relativa secundum superpositionem», cioè secondo la superiorità. Quindi il termine significa la posizione di capo, di superiore (*superpositus* = *praepositus*) e si può rendere con «autorità», che è meglio di «sovranità» (Vianello, 207), avente già una precisa connotazione politica; pertanto resta equivoca la traduzione letterale «sovrapposizione» (Nardi, 485-7), che non ha primariamente il senso di funzione di capo, quale invece mantiene il termine

zione d'autorità nella sua essenza formale, al di fuori di ogni determinazione particolare. E questo soggetto unitario sarà o Dio stesso, in cui tutte le relazioni particolari trovano la loro unificazione assoluta, oppure una qualche sostanza inferiore a Dio, nella quale la relazione d'autorità, che proviene da quella relazione assoluta, si particolarizza attraverso una differenziazione nel grado d'autorità. E così diventa chiaro che Papa e Imperatore, in quanto uomini, vanno ricondotti ad un elemento comune, mentre, in quanto formalmente Papa e Imperatore, ad un elemento comune diverso [10]. Attraverso questa distinzione si risponde all'argomento di ragione [portato dagli avversari].

11

12

XII

Una volta esposti e confutati i falsi ragionamenti, sui quali di preferenza si fondano coloro che fanno dipendere l'autorità dell'Impero romano dal Pontefice romano, occorre riprendere il filo del discorso, per dimostrare qual è la vera soluzione di questa terza questione, che fin dall'inizio abbiamo prospettato come oggetto di discussione. La vera soluzione emergerà in modo sufficientemente chiaro se, conducendo l'indagine alla luce del principio prestabilito [1], riuscirò a dimostrare che la predetta autorità dipende immediatamente dall'Essere che sta al vertice della realtà, cioè da Dio. E tale dimostrazione sarà raggiunta sia stabilendo che l'autorità imperiale non dipende dalla Chiesa (la controversia infatti non riguarda altra autorità), sia dimostrando, in modo diretto e positivo [2], che essa dipende immediatamente da Dio. Ora, che l'autorità della Chiesa

1

2

3

Überordnung usato da W. von de Steinen (97). *Respectus* significa indubbiamente rapporto, relazione, *ordo unius ad aliud*, e in tale senso è usato da S. Tommaso. Il Nardi (487) traduce talvolta « aspetto » e il Vinay (263-5) « princìpi » o « punti di vista », con deplorevoli conseguenze per la chiarificazione del discorso.

1. *Mon.*, III, 2, 2.

2. Dante si accinge a dimostrare la sua tesi dell'indipendenza dell'Impero, usando due tipi di dimostrazione: uno negativo o per assurdo (« ducendo ad inconveniens »), cioè ragionando per impossibile (cap. 12-4),

autem auctoritas Ecclesie non sit causa imperialis auctoritatis probatur sic: illud, quo non existente aut quo non virtuante, aliud habet totam suam virtutem, non est causa illius virtutis; sed, Ecclesia non existente aut non virtuante, Imperium habuit totam suam virtutem: ergo Ecclesia non est causa virtutis Imperii et per consequens nec auctoritatis,
4 cum idem sit virtus et auctoritas eius [3]. Sit Ecclesia *A*, Imperium *B*, auctoritas sive virtus Imperii *C*; si, non existente *A*, *C* est in *B*, inpossibile est *A* esse causam eius quod est *C* esse in *B*, cum inpossibile sit effectum precedere causam in esse. Adhuc si, nichil operante *A*, *C* est in *B*, necesse est *A* non esse causam eius quod est *C* esse in *B*, cum necesse sit ad productionem effectus preoperari cau-
5 sam, presertim efficientem, de qua intenditur [4]. Maior propositio huius demonstrationis declarata est in terminis [5]; minorem Cristus et Ecclesia confirmat. Cristus nascendo et moriendo, ut superius dictum est [6]; Ecclesia, cum Paulus in *Actibus Apostolorum* dicat ad Festum: «Ad tribunal Cesaris sto, ubi me oportet iudicari»; cum etiam angelus Dei Paulo dixerit parum post: «Ne timeas, Paule, Cesari te oportet assistere»; et infra iterum Paulus ad Iudeos existentes in

e un altro positivo, cioè con metodo diretto e affermativo («ostensive probando») nel cap. 15; di questo secondo dice S. Tommaso: «Demonstratio affirmativa ostensiva est multo potior ea quae ducit ad impossibile» (*Comm.*, lect. 40, ad Aristotele, *Anal. post.*, I, 19, 81b; 25, 86a 26; 87b). Cfr. B. Nardi, *Dal «Conv.» alla «Comm.»*, pp. 272; 282; 290-3.

3. Il ragionamento è basato sul principio generale che la causa è prima dell'effetto (S. Tommaso, *S. Theol.*, III, 62, 6), e sul fatto che l'Impero è sorto prima della Chiesa (e quindi non è stato costituito da essa) come strumento per il piano redentivo di Cristo. Questo fatto era già stato sottolineato, alla fine del sec. xii, dal decretista Uguccione: «Ante fuit Imperator quam papa, ante imperium quam papatus» (Comm. al *Decr.*, c. 6, D. 96 voce *dignitatibus*) ed è ripetuta dal teologo parigino Gerardo d'Abbeville e da fra Remigio de' Girolami: «Prius enim fuit imperium quam apostolatus» (cit. da Nardi, *Dal «Conv.» alla «Comm.»*, p. 273). Ma i teocratici cercavano di invalidare il ragionamento o facendo iniziare il sacerdozio di Pietro con quello levitico (Enrico da Cremona, *De pot. papae*, in Scholz, pp. 461 e 467) o dichiarando che la venuta di Cristo e il sorgere della Chiesa resero nulli tutti i poteri regali precedenti (Egidio Romano, *De eccl. pot.*, III, 1-2), o distinguendo tra un derivare *materialiter et inchoative* del potere imperiale dalla naturale inclinazione umana, e un suo derivare *perfective et formaliter* dal potere spirituale (Giacomo da Viterbo, *De reg. christ.*, ed. Arquillière, p. 232). Contro questa distinzione si noti la cate-

non sia la causa dell'autorità imperiale si dimostra nel modo seguente: quando un essere possiede tutto il suo potere prima dell'esistenza o dell'influsso di un altro essere, quest'ultimo non è la causa del potere del primo; ora l'Impero ebbe tutto il suo potere prima dell'esistenza e dell'influenza della Chiesa; quindi la Chiesa non è causa del potere dell'Impero, e di conseguenza neppure della sua autorità, poiché il suo potere si identifica con la sua autorità [3]. (Indichiamo con *A* la Chiesa, con *B* l'Impero e con *C* l'autorità, ossia il potere dell'Impero; se, pur non esistendo *A*, *C* è in *B*, è impossibile che *A* sia la causa del fatto che *C* è in *B*, essendo impossibile che l'effetto esista prima della causa. Ancora, se, senza alcuna azione di *A*, *C* è in *B*, necessariamente *A* non è la causa del fatto che *C* è in *B*, essendo indispensabile per la produzione di un effetto una precedente azione della causa, in particolare della causa efficiente, che qui ci interessa) [4]. La premessa maggiore di quella dimostrazione risulta evidente dai suoi stessi termini [5]; la minore è confermata da Cristo e dalla Chiesa: da Cristo con la sua nascita e la sua morte, come si è detto sopra [6], dalla Chiesa con le parole di Paolo dette ad Efeso, secondo gli *Atti degli Apostoli*: « Sto davanti al tribunale di Cesare, dove devo essere giudicato », e con le parole dell'angelo di Dio dette poco dopo a Paolo: « Non temere, Paolo, devi comparire davanti a Cesare », ed infine nuovamente con le parole di Paolo dette ai giudici esistenti in

4

5

gorica sentenza dantesca: « Habuit totam suam virtutem ». L'argomento era anche servito ad Enrico VII per difendere il diritto di restare a Roma, precisando che il trono imperiale per disposizione divina precedette a Roma la sede apostolica (MGH, *Const.*, IV, p. 802, 27-28), provocando la controrisposta di ignoto autore di un memoriale antiimperiale che fa cominciare la Chiesa romana da Melchisedech, Noè, Mosè, Aronne, Isaia ecc. (*Ib.*, p. 1326, 28-30).

4. Questa seconda formulazione simbolica è una variazione, in senso operazionale, della precedente che riguardava il piano ontologico: la causa è detta *efficiens* appunto perché la sua causalità è un'*actio*, cioè un esercizio dell'azione con la quale attinge il suo effetto (l'« agere effective » di S. Tommaso, *S. Theol.*, I, 48, 1, ad 4m).

5. La maggiore è evidente perché è nient'altro che un'espressione concreta del principio generale che la causa dev'essere prima dell'effetto.

6. Cfr. c. 2, 10 e 11.

Ytalia: « Contradicentibus autem Iudeis, coactus sum appellare Cesarem, non quasi gentem meam habens aliquid 6 accusare, sed ut eruerem animam meam de morte »[7]. Quod si Cesar iam tunc iudicandi temporalia non habuisset auctoritatem nec Cristus hoc persuasisset, nec angelus illa verba nuntiasset, nec ille qui dicebat « Cupio dissolvi et esse cum 7 Cristo »[8] incompetentem iudicem appellasset. Si etiam Constantinus auctoritatem non habuisset, in patrocinium Ecclesie illa que de Imperio deputavit ei de iure deputare non potuisset; et sic Ecclesia illa collatione uteretur iniuste, cum Deus velit oblationes esse inmaculatas iuxta illud *Levitici*: « Omnis oblatio, quam conferetis Domino, absque fermento 8 erit »[9]. Quod quidem preceptum, licet ad offerentes faciem habere videatur, nichilominus est per consequens ad recipientes; stultum enim est credere Deum velle recipi quod prohibet exhiberi, cum etiam in eodem precipiatur Levitis: « Nolite contaminare animas vestras nec tangatis quicquid 9 eorum, ne inmundi sitis »[10]. Sed dicere quod Ecclesia sic abutatur patrimonio sibi deputato est valde inconveniens: ergo falsum erat illud ex quo sequebatur.

XIII

1 Amplius, si Ecclesia virtutem haberet auctorizandi romanum Principem, aut haberet a Deo, aut a se, aut ab Imperatore aliquo aut ab universo mortalium assensu, vel saltem ex illis prevalentium: nulla est alia rimula, per quam virtus hec ad Ecclesiam manare potuisset; sed a nullo istorum 2 habet: ergo virtutem predictam non habet. Quod autem a nullo istorum habeat sic apparet. Nam si a Deo recepisset, hoc fuisset aut per legem divinam aut per naturalem (quia quod a natura recipitur a Deo recipitur, non tamen con-

7. Cfr. nell'ordine: *Atti* 25, 10; 27, 24; 28, 19. L'appello di San Paolo a Cesare è riferito anche da Tolomeo da Lucca, *De reg. princ.*, III, 5, per provare la legittimità dell'Impero.
8. *Phil.*, 1, 23.
9. *Lev.*, 2, 11. — Anche Giacomo da Viterbo, *op. cit.*, pp. 304-5 afferma che Costantino « potuit illo iure (cioè iuste humano iure) concedere quod tenebat ».
10. *Lev.*, 11, 43.

Italia: « Per l'opposizione dei giudei sono stato costretto ad appellarmi a Cesare, non perché avessi qualche accusa da muovere al mio popolo, ma per strappare la mia vita alla morte »[7]. Se Cesare non avesse avuto già fin d'allora autorità per giudicare delle cose temporali, né Cristo ci avrebbe indotti a crederlo, né l'angelo avrebbe pronunciato quelle parole, né colui che diceva: « Desidero morire ed essere con Cristo »[8] avrebbe fatto appello ad un giudice incompetente. Se anche Costantino non avesse avuto tale autorità, non avrebbe potuto di diritto assegnare alla Chiesa quei beni dell'Impero che le assegnò per la sua tutela, e così la Chiesa godrebbe ingiustamente di quelle donazioni, poiché Dio vuole che le offerte siano immacolate, secondo il precetto del *Levitico*: « Ogni oblazione che farete al Signore sarà senza fermento »[9]. Questo precetto, sebbene sembri rivolto a chi fa l'offerta, non di meno è rivolto, di conseguenza, anche a chi la riceve, poiché è stolto credere che Dio permetta che si riceva ciò che egli proibisce di dare, dal momento che nello stesso libro si dà ai Leviti anche questo precetto: « Non contaminate le anime vostre, né toccate alcune di quelle cose per non essere immondi »[10]. Ora, dire che la Chiesa goda ingiustamente del patrimonio ad essa assegnato è molto sconveniente; quindi, è falsa quell'ipotesi da cui deriva (logicamente) tale affermazione. 6 7 8 9

XIII

1 Inoltre, se la Chiesa avesse il potere di conferire autorità al Principe romano, tale potere o l'avrebbe da Dio, o da se stessa, o da qualche Imperatore, o dal consenso di tutti gli uomini o per lo meno dei migliori fra essi, non esistendo altra fonte da cui abbia potuto pervenire alla Chiesa tale potere; ora la Chiesa non l'ha avuto da nessuna di queste fonti; quindi essa non ha tale potere. 2 Che poi non l'abbia avuto da nessuna fonte si può dimostrare nel modo seguente: se l'avesse ricevuto da Dio, ciò sarebbe avvenuto o per legge divina o per legge naturale (ciò che si riceve dalla natura infatti si riceve da Dio, sebbene non si veri-

3 vertitur)[1]. Sed non per naturalem, quia natura non imponit legem nisi suis effectibus, cum Deus insufficiens esse non possit ubi sine secundis agentibus aliquid in esse producit. Unde, cum Ecclesia non sit effectus nature, sed Dei (dicentis «Super hanc petram hedificabo Ecclesiam meam», et alibi «Opus consummavi quod dedisti michi ut faciam»)[2], mani-
4 festum est quod ei natura legem non dedit. Sed nec per divinam: omnis nanque divina lex duorum Testamentorum gremio continetur; in quo quidem gremio reperire non possum temporalium sollicitudinem sive curam sacerdotio primo
5 vel novissimo[3] commendatam fuisse. Quinymo invenio sacerdotes primos ab illa de precepto remotos, ut patet per ea que Deus ad Moysen[4]; et sacerdotes novissimos, per ea que Cristus ad discipulos[5]: quam quidem ab eis esse remotam possibile non est, si regiminis temporalis auctoritas a sacerdotio demanaret, cum saltem in auctorizando sollicitudo provisionis instaret, et deinde cautela continua ne
6 auctorizatus a tramite rectitudinis deviaret[6]. Quod autem a se non receperit de facili patet. Nichil est quod dare possit

1. Dio può causare direttamente, oppure attraverso la natura come suo agente strumentale (le cause seconde, di cui sotto), per cui la natura non può agire senza la mozione dell'agente principale, mentre questi, nella sua azione propria, è autonomo dalla natura (S. TOMMASO, *S. Theol.*, I-II,6, 1).

2. *Matth.*, 16, 18; *Iohan.*, 17, 4.

3. Questo argomento *ex silentio Scripturae* sull'investitura divina del potere temporale della Chiesa era già stato fatto valere dal canonista Damaso contro Alano, che nel 1200 affermava che Cristo lasciò le sue due potestà *in solidum* al suo vicario. Fu ripetuto dallo PSEUDO-EGIDIO, *Quaestio* ecc., ed. VINAY, p. 110: «Revolve cuncta sacre scripture volumina, nunquam invenies apostolos sedisse ut de temporalibus iudicarent», e dall'autore della *Glossa* all'*Unam Sanctam* (ed. FINKE, *Aus den Tagen Bonifax VIII*, p. CXV), per il quale il potere dato agli apostoli riguarda sempre cose spirituali, «ut patet revolventi totam seriem novi testamenti». La negazione più radicale si ha nel memoriale imperialista del 1312-13 (MGH, *Const.*, IV, p. 1311, 12-19): «Spiritualia non includunt secum temporalia... temporalium presidencia est sacerdotio penitus denegata», anche se non «expresse», ma come conseguenza della concessione di poteri unicamente spirituali, per cui «videtur ei temporalium administratio denegata». I teologi ierocratici (Egidio Romano, seguito da Giacomo da Viterbo) cercarono di rispondere all'obiezione con la distinzione tra *sollicitudo* (non ammessa perché il sacerdozio deve attendere alle cose divine) e *dominium* o *possessio rerum temporalium* (ammessa perché tutto appartiene *de iure* alla Chiesa). Dante, adoperando gli stessi termini egidiani, abilmente nega sul piano politico la distinzione, in quanto la *sollicitudo* (più

fichi il contrario)[1]. Ma essa non l'ha ricevuto per legge naturale, poiché la natura impone la sua legge solo ai fatti naturali, non essendo ammissibile che Dio non sia in grado di produrre qualcosa senza il concorso delle cause seconde. Onde, non essendo la Chiesa un fatto naturale, ma un'opera di Dio (il quale ha detto: « Sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa », e altrove: « Ho portato a compimento l'opera che mi hai affidato »)[2], è evidente che la natura non può aver dato legge alla Chiesa. Ma essa non ha ricevuto quel potere nemmeno per legge divina, poiché ogni legge divina è contenuta nei due Testamenti, nei quali però io non riesco proprio a trovare che all'antico o al nuovo sacerdozio[3] sia mai stata affidata la sollecitudine o la cura delle cose temporali. Trovo anzi che gli antichi sacerdoti ne furono esclusi con un ordine preciso, come risulta dalle parole di Dio a Mosè[4], come pure lo furono i nuovi sacerdoti in forza delle parole di Cristo ai discepoli[5]. Ora non sarebbe possibile che essi siano stati esclusi da quella cura, se l'autorità del regime temporale derivasse dal sacerdozio, poiché a questo sarebbe almeno spettata la sollecitudine nel provvedere a conferire ad altri tale autorità, e altresì la continua sorveglianza affinché la persona investita di quell'autorità non deviasse dalla via della giustizia[6]. Che poi la Chiesa non abbia potuto ricevere il potere da se stessa si comprende facilmente, poiché nessuno può dare quello che non ha,

3 4 5 6

sotto precisata come *sollicitudo provisionis et iudicii*) è inscindibile dal potere temporale, cioè dal *dominium*.

4. *Numeri*, 18, 20. Dio parlò ad Aronne (e non a Mosè) dicendo: « In terra eorum nihil possidebitis nec habebitis partem inter eos », per cui Aronne, Levi e i loro figli dovranno vivere solo della decima e delle offerte. Cfr. *Purg.*, XVI, 131-2.

5. *Matth.*, 10, 9-10: « Nolite possidere aurum, ecc. ».

6. Questi erano appunto i compiti che gli assertori della dipendenza dell'Impero affidavano alla Chiesa. Ugo di S. Vittore, *De sacram.*, l. II, p. II, c. 4 aveva detto: « Spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit et iudicare habet si bona non fuerit ». Più tardi Egidio Romano, *De eccl. pot.*, I, 4 ripeterà: « Spiritualis potestas instituere habet terrenam potestatem et si terrena potestas bona non fuerit, spiritualis potestas eam poterit iudicare... Si deviet ergo terrena potestas iudicabitur a potestate spirituali tamquam a suo superiori », parole che verranno trasferite letteralmente nell'*Unam Sanctam*, della quale Egidio fu ispiratore.

quod non habet; unde omne agens aliquid actu esse tale oportet quale agere intendit, ut habetur in hiis que *De simpliciter ente* [7]. Sed constat quod, si Ecclesia sibi dedit illam virtutem, non habebat illam priusquam daret; et sic de-
7 disset sibi quod non habebat: quod est inpossibile. Quod vero ab aliquo Imperatore non receperit, per ea que superius manifesta sunt patet sufficienter [8]. Et quod etiam ab assensu omnium vel prevalentium [9] non habuerit quis dubitat, cum non modo Asyani et Affricani omnes, quinetiam maior pars Europam colentium hoc aborreat? [10] Fastidium etenim est in rebus manifestissimis probationes adducere [11].

XIV

1 Item, illud quod est contra naturam alicuius non est de numero suarum virtutum (cum virtutes uniuscuiusque rei consequantur naturam eius propter finis adeptionem) [1]; sed

7. Aristotele, *Metaph.*, IX, 8, 1049b 24-7: « Sempre dall'ente in potenza si passa all'ente in atto in virtù di un ente in atto, come per es. l'uomo viene dall'uomo e il musico dal musico » (v. comm. tom., n. 1848). Cfr. *Conv.*, IV, 10, 10; *Mon.*, I, 13, 3.

8. Cioè dalla confutazione della legittimità della donazione costantiniana.

9. *Prevalentium*, oltre il significato qualitativo, può avere anche quello quantitativo di semplice maggioranza numerica. Marsilio da Padova lo adopera nei due significati quando parla di « pars valentior personarum et qualitate » (*Def. pacis*, I, 12, 3). Ad attribuire il primo significato ci ha indotti l'idea accolta da Dante degli « intellectu vigentes » quali candidati naturali al governo (*Mon.*, I, 3, 10) e l'uso medievale, non ignoto a Dante, di eleggere i vescovi sulla base della *sanior pars* del collegio elettivo. Cfr. A. Gewirth, *Marsilius of Padua*, vol. I, 2ª ed., New-York, 1956, pp. 182-98; L. Moulin, « *Sanior pars et maior pars* », in « Revue hist. de droit franc. et etranger », 36 (1958), pp. 368-97; 491-529. L'idea del consenso attraverso l'elezione dei sudditi si trova in Aristotele e S. Tommaso (*Pol.*, II, 2; *De reg. princ.*, I, 6). Anche Giovanni di Parigi, *De pot. regia et pap.*, c. 11, dice « Potestas regia est a Deo et a populo regem eligente », ed Egidio Romano, *De renunc. papae*, XVI, 1: « Per consensum hominum perficitur et completur ut quis aliis praeficiatur », e il citato Cino da Pistoia: « Principis auctoritas pendet a populo ». Dante applica questa idea del consenso all'ipotetico conferimento del potere temporale al papa da parte dell'« universitas mortalium », ipotesi non stravagante (già nel *Conv.*, IV, 4, 8 ipotizza un « decreto di convento universale » per investire i Romani dell'Impero), ma conforme alla pretesa del papa di essere *dominus orbis*, alla quale Dante oppone subito la limitatezza del riconoscimento del suo potere.

10. Nonostante che l'idea dell'*imperator dominus totius mundi* fosse sempre ripetuta da giuristi e canonisti fino al sec. xv (cfr. testi in Ercole, *Dal comune al principato*, Firenze, 1929, p. 190, n. 1; 195, n. 1, 204, n. 2),

per cui occorre che ogni agente che produce qualcosa possieda già in atto quello che si propone di produrre, come è detto nella *Metafisica*[7]. Ora se la Chiesa ha conferito a se stessa quel potere, è chiaro che non l'aveva prima di darselo, e così si sarebbe dato quello che non aveva, il che è impossibile. Inoltre, che non abbia ricevuto tale potere da qualche Imperatore risulta abbastanza evidente dalle prove precedentemente fornite[8]. Ed infine che non l'abbia ricevuto neppure per il consenso di tutti gli uomini o dei migliori fra di essi[9] chi potrà porlo in dubbio, dal momento che non solo tutti gli abitanti dell'Asia e dell'Africa, ma persino la maggior parte degli abitanti dell'Europa sono avversi a tale potere?[10] È davvero cosa fastidiosa dover addurre prove in cose che sono evidentissime[11]. 7

XIV

Similmente, ciò che è contrario alla natura di un essere non si può annoverare tra le sue facoltà (infatti le facoltà di qualunque essere derivano dalla sua natura per il raggiungimento del proprio fine)[1]; ora la facoltà di conferire 1

cominciava a diffondersi nell'epoca di Dante l'opinione che il potere imperiale non era più universale. Che non lo fosse, né *de iure* né *de facto*, veniva sostenuto dal canonista Oldrado, coredattore della Costituzione *Pastoralis cura*, contro il quale si scaglia F. Zoannetti in quanto «in Romano Imperio scurriliter sit debachatus». Il giurista Bartolo dice: «Imperator est de iure dominus totius orbis, licet de facto ei non obediant» (*ad const. Ad reprimend.*, v. *Totius orbis*, n. 8). Praticamente la giurisdizione imperiale si limitava alla Germania e a parte dell'Italia. Se poi si considera che oltre ai regalisti francesi, anche i ghibellini italiani e l'Impero germanico non riconoscevano alla Chiesa un potere temporale (poiché è di questo che parla Dante), esso si limitava alle «terrae Ecclesiae».

11. Cfr. *Conv.*, IV, 19, 4 e *Mon.*, I, 1, 4. Il CHIAPPELLI, *Ancora su Dante e il diritto*, in «Giorn. dant.», XX (1912), p. 205, rimanda, come fonte, alla Glossa accursiana fr. 5, § 1, *Dig.*, II, tit. 8: «Quae manifesta sunt, id est notoria, probatione non indigent». Cfr. anche I, 8, *Dig.*, XXXIII, 4: «Quidquid demonstrate rei additur satis demonstrate, frustra est».

1. *Virtus* qui ha il chiaro significato di *potentia activa* o *facultas* operativa come qualità accidentale che perfeziona la sostanza, rendendola «proxime apta» all'azione. Il principio sostanziale remoto dell'azione è l'essenza (natura), le facoltà sono princìpi accidentali prossimi e immediati che derivano necessariamente da quell'essenza (e quindi non le possono essere contrarie), l'*habitus* o *dispositio* (*virtus* in senso stretto) è un principio qualitativo accidentale che determina ulteriormente quelle facoltà. Le facoltà poi si diversificano in base alla diversità specifica dell'og-

virtus auctorizandi regnum nostre mortalitatis est contra naturam Ecclesie: ergo non est de numero virtutum suarum.
2 Ad evidentiam autem minoris sciendum quod natura Ecclesie forma est Ecclesie: (nam, quamvis natura dicatur de materia et forma, per prius tamen dicitur de forma, ut
3 ostensum est in *Naturali auditu*)[2]. Forma autem Ecclesie nichil aliud est quam vita Cristi, tam in dictis quam in factis comprehensa: vita enim ipsius ydea fuit et exemplar[3] militantis Ecclesie, presertim pastorum, maxime summi,
4 cuius est pascere agnos et oves[4]. (Unde ipse in *Iohanne* formam sue vite relinquens « Exemplum » inquit « dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis »[5]; et spetialiter ad Petrum, postquam pastoris offitium sibi commisit, ut in eodem habemus, « Petre, » inquit « sequere me »)[6].
5 Sed Cristus huiusmodi regimen coram Pilato abnegavit: « Regnum » inquit « meum non est de hoc mundo; si ex hoc mundo esset regnum meum, ministri mei utique decertarent ut non traderer Iudeis; nunc autem regnum meum non est
6 hinc »[7]. Quod non sic intelligendum est ac si Cristus, qui Deus est, non sit dominus regni huius; cum Psalmista dicat « quoniam ipsius est mare, et ipse fecit illud, et aridam fundaverunt manus eius »[8]; sed quia, ut exemplar Ecclesie,

getto formale o fine a cui esse tendono con i loro atti (S. TOMMASO, *S. Theol.*, I, 77, 3). Il VINAY (274) intende *virtus* nel senso tecnico di *habitus* e quindi restano falsati i riferimenti.

2. ARISTOTELE, *Phys.*, II, 1, 1936b 6: « Magis natura haec (cioè la *forma*) est, quam materia » (cfr. S. TOMMASO, *In Metaph.*, V, 4, n. 820). Nella metafisica ilemorfica gli esseri naturali sono costituiti di materia prima e forma sostanziale, dove la forma è *prior* (non cronologicamente, ma per importanza e valore specifico) sia della materia, sia del composto, perché è l'atto che dà l'essere e le caratteristiche specifiche alla natura del composto, e quindi parlando della natura di un essere per prima cosa si intende la forma (es. la razionalità per l'uomo). Al posto di *per prius* gli editori moderni a cominciare dal Witte hanno *proprius*, mentre l'*edictio princeps* dell'Oporino ha *propius*. Il BERTALOT (p. 105, n. alla r. 8) ha rilevato la presenza della variante *per prius* in sette codici, ma ha continuato a seguire il Witte. Fu il NARDI (in « Cultura neolatina », VI-VII, 1946-47) a criticare la *lectio facilior* del *proprius* in luogo del *per prius*, lezione accolta poi dal RICCI (270), che ha reperito ancora altri codici a sostegno.

3. S. TOMMASO, *De Veritate*, q. 3, a. 1 aveva distinto tre significati di forma: « forma *a qua* formatur res » ed è la causa efficiente; « forma *secundum quam* aliquid formatur » ed è la causa formale costitutiva dell'essere; « forma *ad quam* aliquid formatur » ed è la causa esemplare,

l'autorità a questo nostro regno mortale è contro la natura della Chiesa; quindi essa non si può annoverare tra le sue facoltà. Per dimostrare poi la premessa minore, bisogna sapere che la natura della Chiesa è la forma della Chiesa (infatti, sebbene per natura si intenda il composto di materia e forma, tuttavia per prima cosa si intende la forma, come si è dimostrato nella Fisica)[2]; ora, la forma della Chiesa non è altro che la vita di Cristo quale è espressa nelle parole e nei fatti, poiché la vita di lui fu il tipo ideale e il modello[3] della Chiesa militante, in particolare dei pastori, e soprattutto del Sommo Pastore, cui spetta pascere gli agnelli e le pecore[4]. (Per questo egli, sul punto di lasciare la «forma» della sua vita, dice nel *Vangelo di Giovanni*: «Vi ho dato l'esempio, affinché come ho fatto io per voi, facciate anche voi»[5], e nello stesso Vangelo, rivolgendosi in modo particolare a Pietro dopo avergli affidato l'ufficio di pastore, dice: «Pietro, seguimi»)[6]. Ma Cristo, davanti a Pilato, negò di possedere il potere terreno dicendo: «Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei ministri certamente combatterebbero perché non venga consegnato ai Giudei; ora invece, il mio regno non è di quaggiù»[7]. Questa affermazione non va intesa nel senso che Cristo, che è Dio, non sia signore di questo regno terrestre, dal momento che il Salmista dice: «Suo è il mare, perché è lui che l'ha fatto e le sue mani hanno fondato anche la terra»[8], ma nel senso che Egli, come esem-

2

3

4

5

6

«forma exemplaris ad cuius similitudinem aliquid constituitur» (solo questa è detta anche «ydea»). Anche se Cristo si può dire forma della Chiesa nei tre significati, perché l'ha creata, la vivifica col suo Spirito e ne è il modello di vita, Dante privilegia quest'ultimo significato, piuttosto estrinseco, ai fini del pressante richiamo ai pastori e al Vicario affinché imitino il capo Cristo nel rifiuto del potere temporale, poiché «exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae» (S. Tommaso, *S. Theol.*, I, 18, 4), cioè, per Dante, assumendo la stessa forma di vita del modello.

4. Cfr. *Iohan.*, 21, 16-17.

5. *Iohan.*, 13, 15-17.

6. *Iohan.*, 21, 19.

7. *Iohan.*, 18, 19. Questo passo fa pensare che al posto di *huiusmodi regimen* possa valere la lezione *huius mundi regimen* attestata dai codici Bini e Laurenziano 78, ma il significato non muta.

8. *Ps.* 94, 5.

7 regni huius curam non habebat [9]. (Velut si aureum sigillum loqueretur de se dicens « non sum mensura in aliquo genere »; quod quidem dictum non habet locum in quantum est aurum, cum sit metrum in genere metallorum, sed in quantum est quoddam signum receptibile per impressionem). Formale igitur est Ecclesie illud idem dicere, illud idem sentire: oppositum [10] autem dicere vel sentire, contrarium forme, ut patet, sive nature, quod idem est. Ex quo colligitur quod virtus auctorizandi regnum hoc sit contra naturam Ecclesie: contrarietas enim in oppinione vel dicto sequitur ex contrarietate que est in re dicta vel oppinata [11], sicut verum et falsum ab esse rei vel non esse in oratione causatur, ut doctrina *Predicamentorum* [12] nos docet. Sufficienter igitur per argumenta superiora ducendo « ad inconveniens » probatum est auctoritatem Imperii ab Ecclesia minime dependere.

(margin numbers: 8, 9, 10)

XV

1 Licet in precedenti capitulo ducendo « ad inconveniens » ostensum sit auctoritatem Imperii ab auctoritate summi Pontificis non causari, non tamen omnino probatum est ipsam inmediate dependere a Deo, nisi ex consequenti. Conse-

9. La soluzione di Dante si inquadra nella polemica sul potere regale di Cristo, dal quale i teologi ierocratici e i papi deducevano il potere diretto o indiretto della Chiesa sul temporale. Essa è vicina a quella di Fra' Remigio che affermava: « Licet Christus fuerit dominus temporalium tamen noluit vicario suo pape committere istud dominium, ut scilicet magis spiritualibus possit intendere, ad quod Ecclesia principaliter ordinatur » (cit. da MACCARRONE, *Il terzo libro*, p. 110). Anche il teologo ierocratico GIACOMO DA VITERBO, *De reg. christ.*, p. 290, afferma che Cristo è « rex tam in temporalibus quam in spiritualibus, tamen in terris vivens regnum terrenum temporaliter administrare noluit... ut nobis exemplum tribueret declinandi temporalium implicationem et sollicitudinem ». Dante inoltre prende le distanze anche dai polemisti regalisti francesi (*Rex Pacificus*, Pseudo-Egidio, Giovanni da Parigi) i quali, temendo le conseguenze della potestà diretta o indiretta della Chiesa, negavano più o meno il potere regale di Cristo, almeno come uomo. Secondo il MACCARRONE, *op. cit.*, pp. 110-11 l'inciso *qui est Deus*, riferito a Cristo, sarebbe una generica attribuzione di divinità, e non tenderebbe a insinuare che il potere regale gli spetta solo in quanto Dio, come affermava appunto Giovanni da Parigi, ma giustamente il NARDI, *Dal « Conv. alla « Comm. »*, p. 279 fa notare che la costruzione sintattica della frase porta proprio a significare che Cristo è *dominus huius mundi* in quanto Dio, non in quanto uomo.

10. Qui *idem* e *oppositum* sono detti con evidente riferimento alle parole e al comportamento di Cristo. Il non averlo almeno suggerito nella

pio per la Chiesa, non si era preso cura del regno di quaggiù [9]. (È come se un sigillo d'oro dicesse di sé: non sono unità di misura per nessun genere [di oggetti]; ora tale affermazione non è certamente vera se riferita all'oro del sigillo, poiché l'oro è unità di misura nel genere dei metalli, ma è vera se riferita a quella certa impronta [del sigillo] che può essere ricevuta per impressione). Quindi, elemento formale della Chiesa è il parlare e sentire allo stesso modo di Cristo, mentre parlare e sentire in modo opposto [10] è contrario alla forma della Chiesa, cioè alla sua natura, che è la stessa cosa. E da ciò si deduce che la pretesa di conferire l'autorità al regno terreno è contraria alla natura della Chiesa. La contrarietà infatti nel pensiero o nella parola è conseguenza della contrarietà esistente nell'oggetto di cui si parla o si pensa [11], allo stesso modo che il vero o il falso nel discorso è causato dall'essere o non essere del suo contenuto, come ci insegna la dottrina delle *Categorie* [12]. Con le argomentazioni sviluppate sopra abbiamo pertanto dimostrato in modo sufficiente, mediante la riduzione all'assurdo, che l'autorità dell'Impero non dipende affatto dalla Chiesa.

7

8

9

10

XV

1

Sebbene nel capitolo precedente sia stato provato, con la riduzione all'assurdo, che l'autorità dell'Impero non deriva dall'autorità del Sommo Pontefice, tuttavia non è stato affatto dimostrato che essa dipenda immediatamente da Dio, se non in quanto ciò ne risulta di conseguenza.

traduzione, anzi implicitamente ostacolato nel commento con il riferimento non pertinente alle proposizioni opposte della logica formale di Pietro Ispano, rende le traduzioni di VINAY (277) e di NARDI (495) molto incerte e generiche, o anche falsificanti se volessero suggerire l'opposizione fra il parlare e il sentire.

11. Cioè quando gli ecclesiastici pensano e dicono che la Chiesa ha diritto di immischiarsi nel governo temporale, pensano e dicono cosa contraria all'affermazione di Cristo che il suo regno non è di questo mondo, ma ciò avviene come conseguenza del fatto che la Chiesa stessa nel suo essere esistenziale (*in re*) è in contrasto con quella che dev'essere la sua forma essenziale, cioè la vita di Cristo che è «exemplar Ecclesiae»; insomma le aberrazioni teoriche e pratiche traducono l'alterazione avvenuta nell'essere stesso della Chiesa.

12. ARISTOTELE, *Categ.*, 12, 14b 18-22.

quens enim est si ab ipso Dei vicario non dependet, quod
2 a Deo dependeat. Et ideo, ad perfectam determinationem propositi, «ostensive» probandum est Imperatorem, sive mundi Monarcham, inmediate se habere ad principem universi, qui Deus est.
3 Ad huius autem intelligentiam sciendum quod homo solus in entibus tenet medium corruptibilium et incorruptibilium; propter quod recte a phylosophis[1] assimilatur orizonti, qui est medium duorum emisperiorum.
4 Nam homo, si consideretur secundum utranque partem essentialem, scilicet animam et corpus, corruptibilis est[2]; si consideretur tantum secundum unam, scilicet animam, incorruptibilis est. Propter quod bene Phylosophus inquit de ipsa, prout incorruptibilis est, in secundo *De anima* cum dixit: «Et solum hoc contingit separari, tanquam perpetuum, a corruptibili»[3].
5 Si ergo homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium, cum omne medium sapiat naturam extremorum[4], necesse est hominem sapere utranque naturam.
6 Et cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat: ut, sicut inter omnia entia solus incorruptibilitatem et corruptibilitatem participat, sic solus inter omnia entia in duo

1. In genere si rimanda al *Liber de causis*, prop. 2: «Esse quod est post aeternitatem et supra tempus est anima quoniam est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus». S. Tommaso nel suo commento (ed. Pera, Torino, p. 16) dice che qui si parla dell'anima che i filosofi attribuiscono ai corpi celesti, cioè dell'*anima mundi* o intelligenza motrice delle sfere celesti, la quale si trova al limite tra l'eternità (ne è l'ultimo termine, *inferius*) e il tempo (ne è principio o elemento iniziale, *supra*), in quanto partecipa dell'eternità per la sua sostanza ed è connessa con il tempo essendo la causa del movimento della natura, da cui sorge il tempo. Dante (sull'esempio di S. Tommaso, *S. contra Gent.*, II, 68 e 81; III, 61) adatta il passo del *Liber* alla sua trattazione dell'anima umana e dell'uomo che è al confine tra lo spirito incorruttibile e il corpo corruttibile, «in confinio spiritualium et corporalium creaturarum» (*S. Theol.*, I, 77, 2). Cfr. B. Nardi, *Saggi di fil. dant.*, pp. 89-91; *Dal «Conv.» alla «Comm.»*, p. 283. n. 292.

2. Essendo l'essenza dell'uomo costituita di corpo e anima, l'uomo è corruttibile, poiché tale composto si scioglie con la morte.

È logico infatti dire che, se non dipende dal Vicario di Dio, debba dipendere da Dio. Perciò, per una trattazione completa dell'assunto, occorre dimostrare in modo diretto che l'Imperatore, cioè il Monarca del mondo, dipende immediatamente dal Signore dell'universo, che è Dio. Per comprendere questa tesi, bisogna osservare che, tra tutti gli esseri, soltanto l'uomo tiene il posto intermedio tra le cose corruttibili e quelle incorruttibili, e perciò giustamente viene dai filosofi [1] paragonato all'orizzonte che si trova in mezzo tra i due emisferi. Se infatti si considera l'uomo secondo ambedue i suoi componenti essenziali, cioè l'anima e il corpo, egli è corruttibile [2], se invece si considera solo secondo un componente, cioè l'anima, egli è incorruttibile. E per questo il Filosofo, nel secondo libro *Dell'anima*, riferendosi a questo elemento in quanto è incorruttibile, dice: « Solo questo, in quanto immortale, può separarsi dall'elemento corruttibile » [3]. Se pertanto l'uomo è qualcosa di mezzo tra gli esseri corruttibili e quelli incorruttibili, deve necessariamente partecipare della natura di ambedue, dato che ogni essere intermedio partecipa della natura degli estremi [4]. E siccome ogni natura è ordinata ad un suo fine ultimo, ne consegue che il fine dell'uomo è duplice, cosicché egli, come è l'unico tra tutti gli esseri a partecipare dell'incorruttibilità e della corruttibilità, così è l'unico fra tutti

2

3

4

5

6

3. *De anima*, II, 2, 413b 26: « De intellectu autem et speculativa potentia... videtur genus alterum animae esse, et hoc solum contingit separari sicut aeternum a corruptibili ». S. Tommaso, nel comm. n. 269, precisa il significato di separato (detto dell'intelletto) come « separatum ab organo corporeo », cioè indipendente, nell'essere, da questo, a differenza delle altre potenze vegetativo-sensitive che sono organiche, cioè strettamente legate al corpo nella loro genesi e nel loro essere e quindi corruttibili. Non pare quindi esatta l'affermazione di B. Nardi, *op. cit.*, pp. 285-6 che Dante professi una dottrina semiaverroistica sull'origine dell'anima umana e sull'unione dell'intelletto al corpo, poiché per il primo problema egli sostiene il creazionismo divino e, per il secondo, l'unione ontologica dell'anima al corpo come sua forma sostanziale, due capisaldi del tomismo.

4. Cfr. S. Tommaso, *S. Theol.*, I, 108, 4, ad 4^{m}: « Medium participat naturam utriusque (extremi) »; *In Eth.*, II, 8, n. 360: « Cum medium participet aliqualiter utrumque extremum »; *Id.*, VII, 1, n. 1299: « In natura humana est aliquid quod attingit ad id quod est superius, aliquid quod coniungitur inferiori »; per questo i filosofi umanisti parleranno dell'uomo come « natura media ».

ultima ordinetur, quorum alterum sit finis eius prout corruptibilis est, alterum vero prout incorruptibilis [5].

7 Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur; et beatitudinem vite ecterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta [6], que per

8 paradisum celestem intelligi datur. Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per phylosophica documenta [7] venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando [8]; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas ope-

9 rando, fidem spem scilicet et karitatem [9]. Has igitur conclusiones et media, licet ostensa sint nobis hec hab humana ratione que per phylosophos [10] tota nobis innotuit, hec a Spiritu Sancto qui per prophetas et agiographos [11], qui per

5. La precedente analisi dei due elementi (corpo-anima) del composto umano introduce la considerazione del duplice fine dell'uomo, ma è evidente che i *duo ultima* non sono il fine del corpo e il fine dell'anima considerati distinti e autonomi, ma il fine terreno e quello trascendente dell'uomo considerato come tutto unitario.

6. Il brano riflette con aderenza il pensiero e l'espressione di S. Tommaso, *S. Theol.*, I, 23, 1: « Ad Provvidentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem... ad quam res creatae ordinantur a Deo est duplex. Unus qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit... Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae ». Precisando poi, nella q. 62, a. 1, questo fine naturale dell'uomo e ispirandosi ad Aristotele, per il quale il fine ultimo di ogni natura consiste nell'operazione propria di quella natura, come sua più alta perfezione fisica e morale (*Eth. Nicom.*, I, c. 6, 1097b 22-1098a 17; *Metaph.*, IX, 8, 1050a 21; v. anche *Mon.*, I, 3, 2-3), l'Aquinate afferma che tale fine è l'« ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae », cioè lo sviluppo completo della ragione umana attraverso la contemplazione delle verità e di quella verità suprema che è Dio, in cui consiste l'« ultima beatitudo vel felicitas », oltre la quale però c'è la « perfecta beatitudo » della visione diretta di Dio per grazia. Per la discussione del problema dei « duo ultima » vedi Introduzione.

7. I *phylosophica documenta* sono i dettami, gli insegnamenti della ragione umana che, operando con proprii autonomi princìpi, in base all'osservazione della natura, giunge alla conoscenza e all'amore naturale di Dio; Dante non li precisa, ma cfr. *Conv.*, IV, e Gilson, *Dante et la phi-*

ad essere ordinato a due fini ultimi, ad uno in quanto è corruttibile, all'altro in quanto è incorruttibile[5].

L'ineffabile Provvidenza ha posto dunque innanzi all'uomo due fini cui tendere: la felicità di questa vita, che consiste nell'esplicazione della propria specifica facoltà, ed è simboleggiata nel paradiso terrestre, e la felicità della vita eterna, che consiste nel godimento della visione di Dio, e costituisce il paradiso celeste; ad essa quella facoltà specifica dell'uomo non può elevarsi senza il soccorso della luce divina[6]. A queste [due] beatitudini, come a [due] fini diversi, occorre giungere con mezzi diversi. Alla prima infatti perveniamo per mezzo degli insegnamenti filosofici[7], purché li mettiamo in pratica operando secondo le virtù morali e intellettuali[8]; alla seconda invece perveniamo per mezzo degli insegnamenti divini che trascendono la ragione umana, purché li seguiamo operando secondo le virtù teologiche della fede, speranza e carità[9]. Sebbene quel fine e quei mezzi [naturali] ci siano stati additati dalla ragione umana, quale si è manifestata a noi compiutamente attraverso i filosofi[10], e sebbene quel fine e quei mezzi [soprannaturali] ci siano stati indicati dallo Spirito Santo, che ci ha rivelato la verità soprannaturale a noi necessaria attraverso i profeti, gli scrittori ispirati[11], Gesù Cristo, figlio di

7

8

9

losophie, pp. 143-51. Una frase analoga (« secundum documenta philosophorum probatorum ») si trova all'inizio del *De anima intellectiva* di Sigieri di Brabante (ed. Mandonnet, p. 87).

8. I mezzi per raggiungere il fine sono indicati dalla tradizione aristotelico-tomistica negli abiti operativi, detti virtù, che Dante ha analizzato nel *Conv.*, IV, 117, 3 segg. distinguendo, sulla falsariga di Aristotele, undici virtù morali e quattro intellettuali, preposte alla felicità rispettivamente della vita attiva e contemplativa. La massima virtù è la sapienza come contemplazione della verità che è Dio. Per S. TOMMASO, *S. Theol.*, I-II, 66, 5 l'atto della sapienza in questa vita è imperfetto rispetto al suo oggetto (Dio), e quindi la felicità che si può raggiungere « est quaedam incohatio seu partecipatio futurae felicitatis ». Dante pone una netta distinzione e indipendenza tra i fini (pur coordinati e gerarchizzati) e tra i mezzi in funzione della distinzione e indipendenza tra Imperatore e Papa, e quindi dell'autonomia dell'ordine politico, che è la conclusione del ragionamento.

9. Cfr. *Conv.*, III, 14, 14 segg.; S. TOMMASO, *S. Theol.*, I-II, 67, 3 segg.

10. Cfr. *Mon.*, I, 3, n. 15. Cfr. VINAY, p. 24 nota.

11. Gli agiografi sono gli scrittori sacri divinamente ispirati e quindi autori strumentali (S. TOMMASO, *Quodlib.*, 7, a. 14, ad 5^{m}) della Scrittura. Uguccione nelle *Magnae derivationes*, spiegando l'etimologia, parla di ἅγιος

coecternum sibi Dei filium Iesum Cristum et per eius discipulos supernaturalem veritatem ac nobis necessariam revelavit, humana cupiditas postergaret[12] nisi homines, tanquam equi, sua bestialitate vagantes «in camo et freno»[13]
10 compescerentur in via. Propter quod opus fuit homini duplici directivo[14] secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam ecternam, et Imperatore, qui secundum phylosophica documenta genus humanum ad temporalem feli-
11 citatem dirigeret. Et cum ad hunc portum vel nulli vel pauci, et hii cum difficultate nimia, pervenire possint, nisi sedatis fluctibus blande cupiditatis genus humanum liberum in pacis tranquillitate quiescat, hoc est illud signum ad quod maxime debet intendere curator orbis[15], qui dicitur romanus Princeps, ut scilicet in areola ista mortalium[16] li-
12 bere cum pace vivatur[17]. Cumque dispositio mundi huius dispositionem inherentem celorum circulationi[18] sequatur, necesse est ad hoc ut utilia documenta libertatis et pacis[19]

come derivante da alfa privativa e γή-terra, e quindi significante senza terra, cioè celeste. Cfr. Toynbee, *Dante studies*, p. 105.

12. Letteralmente: buttarli dietro le spalle. Cfr. *De Vulg. eloq.*, I, 17, 6; *Ep.* II, 6.

13. *Ps.* 31, 9. Cfr. *Purg.*, XIII, 40; XIV, 143; XVI, 93. L'immagine era stata adoperata da Enrico VII in un documento contro Roberto d'Angiò del 17 febbraio 1313, in cui gli ricorda che il suo tribunale imperiale deve «in virga ferrea regere et in *camo et freno* constringere» quelli che intenzionalmente hanno imboccato le false strade dei malvagi («per malorum devia oberrantes»), onde ricondurli «ad viam veritatis» (MGH, *Const.*, IV, 925, 13-16). L'espressione dantesca «in via» non indica la vita terrena («in statu viae») in contrapposizione alla celeste, come vuole il Vinay (284, n. 13), ma va visto in contrapposizione a «vagantes» che significa devianti dalla retta via.

14. Il «duplex directivum» corrisponde ai «duo regimina» del c. 4 e ai «due soli» di *Purg.*, XVI, 107, ed è formulato secondo la visione dualistica gelasiana dei «duo... quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas», che aveva dominato il medioevo fino al sec. XIII, e che poteva ancorarsi, in campo civile, alla dottrina dei giuristi derivata dalla VI *Novella* di Giustiniano.

15. Il termine implicante la sollecitudine verso il bene universale richiama alla funzione di «administrator non dominus», di «publicae utilitatis minister», già sottolineate da Dante e ben presente ad Enrico VII.

16. Cfr. *Par.*, XXII, 151 («l'aiuola che ci fa tanto feroci»); *Ep.* VII, 4 («angustissimi mundi area», che ripete l'identica espressione di Boezio, *De cons. phil.*, II, pr. 7).

17. Questo motivo della pace era tradizionale nei documenti dell'epoca, sia di parte papale che imperiale: Clemente VII in una lettera

Dio a lui coeterno, ed i suoi discepoli, tuttavia la cupidigia umana indurrebbe a dimenticarli[12], se gli uomini, come cavalli spinti dalla loro bestialità a percorrere vie traverse, non fossero trattenuti sulla retta strada «con la briglia e con il freno»[13]. Per questo l'uomo ebbe bisogno di una duplice guida[14], in corrispondenza del duplice fine, cioè del Sommo Pontefice, per condurre il genere umano alla vita eterna mediante la dottrina rivelata, e dell'Imperatore, per dirigere il genere umano alla felicità terrena attraverso gli insegnamenti della filosofia. E siccome a questo porto [della felicità terrena] nessuno o pochi, ed anche questi con eccessiva difficoltà, potrebbero approdare, se il genere umano — sedati i flutti della cupidigia esposta ad ogni seduzione — non riposasse libero nella tranquillità della pace, il governatore del mondo[15], detto Principe Romano, deve tendere con tutte le sue forze a questo scopo, cioè a far sì che in questa aiuola umana[16] si possa vivere nella libertà e nella pace[17]. E siccome la disposizione di questo mondo è conseguenza della disposizione propria dei moti celesti[18], affinché le utili iniziative [imperiali] di libertà e di pace[19]

10

11

12

ad Enrico VII (26 luglio 1309) lo esorta a far sì che «in pacis pulchritudine sedeat populus christianus et in requie opulenta quiescat» (MGH, *Const.*, IV, p. 261, 42-3), e a sua volta Enrico VII, nell'enciclica della sua incoronazione (29 giugno 1312), dice essere volontà di Dio che il mondo sia moderato dall'unico principe affinché «in se *pacis* ac unitatis augmentum susciperet» (*Id.*, p. 802, 11-21).

18. Per l'influsso che i corpi celesti esercitano sulle condizioni climatiche, le stagioni e i fenomeni naturali della terra, nonché sulle forme, i caratteri e i movimenti degli esseri sublunari cfr. *Conv.*, IV, 2, 6-7; 19, 5-6; *Questio*, XXI, 5-15; *Mon.*, I, 14, 6; II, 6 e n. 6. La corrispondenza di cui parla qui Dante è di natura cosmologica, non teologica, cioè non è tra l'ordine terreno e l'ordine celeste nel senso di angelico, come sembra intendere il MACCARRONE, *Il terzo libro*, p. 121, che rimanda impropriamente, come a fonte diretta, all'enciclica di Enrico VII che parla appunto dell'unificazione nell'Imperatore di tutti gli uomini divisi in regni, analoga alla subordinazione di tutte le gerarchie angeliche a Dio.

19. Il termine *documenta*, adoperato da Dante due volte in questo cap., nonché in I, 1, 2 e nella *Questio*, XXIII, 25, nel senso di «insegnamenti», sembra avere qui un altro significato. Il VIANELLO (218), il MEOZZI (146) e il NARDI (501) traducono «insegnamenti» della libertà e della pace, ma nel contesto non convince; i primi due inoltre riferiscono erroneamente ad essi il successivo *dispensari*. Il VINAY (285, n. 17) l'intende come «principi». Siccome il termine significa anche «esempi» (in Cicerone e Tertulliano), l'abbiamo interpretato come esempi d'attuazione di quel dovere, precedentemente fissato, di «intendere ad illud signum» di far vivere nella

commode locis et temporibus applicentur, de curatore isto dispensari ab Illo qui totalem celorum dispositionem presentialiter intuetur. Hic autem est solus ille qui hanc preordinavit, ut per ipsam ipse providens suis ordinibus queque connecteret. 13 Quod si ita est, solus eligit Deus, solus ipse confirmat, cum superiorem non habeat [20]. Ex quo haberi potest ulterius quod nec isti qui nunc, nec alii cuiuscunque modi dicti fuerint « electores », sic dicendi sunt: quin potius 14 « denuntiatores divine providentie » [21] sunt habendi. Unde fit quod aliquando patiantur dissidium quibus denuntiandi dignitas est indulta, vel quia omnes vel quia quidam eorum, nebula cupiditatis obtenebrati, divine dispensationis faciem non discernunt. 15 Sic ergo patet quod auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio [22] in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit: qui quidem Fons, in arce sue sim-

libertà e nella pace, e quindi l'abbiamo reso con « iniziative » che ad esso si riferiscono.

20. Formulazione solenne e perentoria contro le pretese ierocratiche di far dipendere la validità della nomina imperiale dalla scelta o dalla conferma del papa. Nel pensiero politico-ecclesiastico medievale si era già affermata l'idea che la fonte ideale dell'autorità è Dio e la fonte reale è l'elezione (cfr. LIUTPRANDO DA CREMONA, *Antapodosis*, II, 23; MGH, *Script.*, III, 264 segg.; INCMARO DI REIMS, *De divort. Lothar.*, q. 9. PL 125, 758); i prìncipi medievali l'avevano ufficialmente rivendicata (Federico Barbarossa: « Cumque per electionem principum *a solo Deo* regnum et imperium nostrum sit », in OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Frider.*, III, 11); i giuristi imperiali l'avevano sostenuta, istituendo un confronto con l'elezione papale (cfr. Giovanni da Calvaruso nel memoriale per la lotta di Enrico VII contro la Curia: « Cum imperator superiore careat sicut papa... *a Deo solo* recognoscit imperium ». MGH, *Const.*, IV, p. 1311, 38-41; il primo Cino da Pistoia: « Cum [Imperator] superiorem non habeat, executionem a nemine accipit, sed *a Deo* qui eum eligit ». *Op. cit.*, l. VII, t. 37); sarà sancita definitivamente nella dieta di Rense e Francoforte (1338): « Declaramus quod imperialis dignitas et potestas est *immediate a solo Deo*... nec Papae sive sedis apostolicae aut alii alterius approbatione indiget vel consensu » (GOLDAST, III, n. 4099). Essa sopravviverà in molti giuristi e pubblicisti posteriori da Bartolo a Nicolò Cusano (cfr. ERCOLE, *Dal comune al principato*, p. 173, n. 1).

21. Con questa aggiunta Dante polemizza contro le esorbitanti pretese dei prìncipi elettori tedeschi, mossi solo dalla cupidigia nella scelta dell'Imperatore (quella cupidigia che fu all'origine dell'elezione di due imperatori in Germania; quella che sarà combattuta vigorosamente da CUSANO, *De conc. cath.*, III, 30, § 500-3, trad. cit., pp. 507-8). Ad essi nega il titolo di *electores* e li considera solo quali *denunciatores* dell'elezione risalente alla volontà di Dio, di cui sono strumenti e interpreti. L'espressione è tratta dalla *Venerabilem* di Innocenzo III (*Decretal.*, 34, X, 1, 6)

possano trovare applicazione adatta ai luoghi e ai tempi, è necessario che quel governatore del mondo sia stabilito da chi ha una visione complessiva ed immediata della disposizione globale dei cieli. Ora questi è soltanto Colui che ha preordinato tale disposizione come mezzo per poter subordinare provvidenzialmente tutte le cose ai suoi piani. Ma se è così, solo Dio elegge, egli solo conferma, non avendo altri superiori a sé [20]. Dal che si può ricavare questa ulteriore conseguenza, che né gli elettori attuali, né quelli che, in qualunque modo, sono stati detti «elettori» si possono chiamare con tale titolo, ma piuttosto vanno considerati come «annunciatori della scelta provvidenziale di Dio» [21]. 13

Onde avviene che talvolta coloro, cui è stata conferita questa carica di annunciatori, sono travagliati da discordie, dovute al fatto che tutti o alcuni di essi, ottenebrati dalla nebbia della cupidigia, non riescono ad individuare chiaramente l'elezione fatta da Dio. 14

Così dunque risulta evidente che l'autorità del monarca temporale gli deriva, senza intermediario alcuno [22], dalla fonte stessa di ogni autorità, fonte che, pur essendo tutta raccolta nella roccaforte della sua 15

che aveva inviato un legato in Germania quale *denunciator* dell'anomalia della doppia elezione imperiale del 1198, ma Dante l'adopera nel senso di «annunciatore» o «promulgatore». Sulla *denunciatio* cfr. MACCARRONE, *Nuovi studi su Innoc. III*, in «Riv. d. St. d. Chiesa in It.», IX (1958), pp. 401-6. Con quella riduzione, che va contro il processo storico di secolarizzazione dell'elezione sfociante nella Bolla d'Oro del 1356, Dante vuol spersonalizzare e denazionalizzare i sette elettori tedeschi, che sarebbero stati istituiti da Gregorio V e Ottone III, secondo un'opinione risalente ad un passo frainteso di MARTINO DI TROPPAU (POLONUS), *Chronicon pontificum et imperatorum*, in MGH, *SS*, XXIII, p. 466, e poi acriticamente ripetuta da Marsilio, Occam e fino a Cusano (*op. cit.*, p. 423, n. 8). Sulla base di quel decreto papale i curialisti interpretavano l'elezione come concessione papale (TOLOMEO DA LUCCA, *De reg. princ.*, III, 10 e 19; AGOSTINO TRIONFO, *De pot. papae*, q. 35, a. 1; ALVARO PELAYO, *De planctu eccl.*, I, a. 13, 21, 27), contro gli scrittori imperiali (Giordano di Osnabruck, Alessandro von Roes, Lupoldo di Bebenburg) che consideravano invece gli elettori come rappresentanti del popolo. Con la sua posizione Dante elimina in radice ogni *querelle*.

22. Questa conclusione riassuntiva sottolinea nuovamente il termine essenziale della soluzione dantesca: «sine ullo medio», che è quasi identico a quello usato da Cino: «Imperium... ab ipso Deo *immediate* processit, unde inter imperatorem et Deum *non est ponere medium*» (Comm. *Dig.*, Rub. IV, f. 8a), che costituisce l'espressione in negativo della tesi giustinianea ripetuta dalla Glossa del *Decretum*: «Imperium a solo Deo est». Cfr. nota 20 e le ultime righe del trattato.

plicitatis unitus, in multiplices alveos influit ex habundantia bonitatis.

16 Et iam satis videor metam actigisse propositam. Enucleata nanque veritas est questionis illius qua querebatur utrum ad bene esse mundi necessarium esset Monarche offitium, ac illius qua querebatur an romanus populus de iure Imperium sibi asciverit, nec non illius ultime qua querebatur an Monarche auctoritas a Deo vel ab alio depen-17 deret inmediate. Que quidem veritas ultime questionis non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur [23].

23. La subordinazione del fine naturale al fine soprannaturale era dottrina di S. Tommaso, ripresa dai teologi ierocratici che da essa deducevano la subordinazione del potere temporale alla Chiesa. Cfr. Giacomo da Viterbo, *De reg. christ.*, ed. cit., p. 231: «Finis temporalis qui est felicitas naturalis ordinatur ad finem spiritualem qui est beatitudo supernaturalis et ideo temporalis est propter spiritualem finaliter et qui temporalem potestatem quam habent ad spiritualem non ordinant perversos ipsos agere non dubium est». Sostanzialmente non diversa, anche se meno radicale (si ferma alla «potestas indirecta»), la conseguenza ricavata da S. Tommaso che afferma: «Reges debent sacerdotibus esse subiecti» (*De reg. princ.*, I, c. 14 e *S. Theol.*, II-II, 60, 6, ad 3m). Cfr. B. Nardi, *Saggi di fil. dant.*, p. 251, n. 87. Dante rifiuta polemicamente questa subordinazione ierocratica e tenta una conciliazione tra la tesi teologica della coordinazione gerarchica dei fini («ordinetur» dice Dante, non «subordinetur») con la sua teoria dell'autonomia dei due poteri derivanti direttamente da da Dio, attraverso un compromesso riduzionistico dei due elementi: della coordinazione gerarchica (con la mitigazione del «quodammodo») e dell'autonomia funzionale (con la mitigazione del «non sic stricte», «in aliquo»). Il giudizio su tale tentativo varia. Già il Vossler, seguendo il Kelsen, parlava di posizioni contradditorie, altri di ripiegamento per evitare condanne, o per salvare il libro dal fuoco, altri di interpolazione. Il Nardi, *Saggi di fil. dant.*, pp. 306-7 lo giudica un «assurdo logico», una «tardiva aggiunta» (p. 256) e un «pentimento» finale che annullerebbe l'autonomia del fine naturale dell'uomo, distruggerebbe l'eticità dello Stato terreno e la sua indipendenza di fronte alla Chiesa. Tale pentimento sarebbe sorto per la consapevolezza della gravità e radicalità della sua tesi della piena autonomia del fine naturale (e quindi dell'Impero), che già l'Hostiensis aveva dichiarato essere vicina all'eresia «(Talis opinio parum distat ab haeresi». Comm. alla *Decretale*, c. 12, X, 11, 13), che sarà riprovata poi dal Vernani (*De reprob. Monarchie*, c. 3, ed. Matteini, p. 117, 5-17) e costituirà il vero motivo per cui il trattato verrà consegnato alle fiamme dal Card. Bertrando del Poggetto «siccome cose eretiche contenente», come narra il Boccaccio (*Trattatello in laude di Dante*, 16), e il Poeta stesso sarà condannato dopo morte, come dice Bartolo (secondo Michele Ulcurrini, *De origine mundi seu opus imperiale*, pars 2, n. 1, in *Tract. Univ. Juris*, Venetiis, 1584: «Idem Bartolus dicit quod quidam Dantes fuit condemnatus post mortem suam de eresi... ex eo quia tenuit opinionem con-

semplicità, si espande in molteplici ruscelli per la sovrabbondanza della sua bontà.

16 Mi pare ormai di aver raggiunto la meta che mi ero proposto. Difatti è stata dimostrata la vera soluzione della questione se al buon ordinamento del mondo sia necessario l'ufficio del Monarca, dell'altra questione se il popolo romano si sia appropriato di diritto dell'Impero, ed infine dell'ultima questione se l'autorità del monarca dipenda immediatamente da Dio o da qualcun altro. 17 La soluzione data all'ultima questione non va però intesa in senso così stretto, da escludere che il Principe romano non sottostia in qualcosa al romano Pontefice, poiché la felicità di questa vita mortale è ordinata, in qualche modo, alla felicità immortale [23].

trariam » a quella della derivazione del potere mediante il Papa. Cit. da Ercole, *op. cit.*, p. 173). Più tardi il Nardi, *Dal « Conv. » alla « Comm. »*, pp. 301-2, cercando un significato plausibile dell'ultimo brano attraverso una sua storicizzazione, afferma che il « non stricte » sarebbe stato introdotto, come un'attenuazione della risoluta e netta conclusione precedente, quando intervenne l'accordo tra Enrico VII e Clemente V; il « quodam modo » indicherebbe che il fine terreno proprio dell'Impero, nel disegno della Provvidenza, prepara l'ottima disposizione del mondo alla venuta di Cristo e quindi costribuisce a realizzare il fine soprannaturale, così come l'Impero s'avvantaggia dell'opera della Chiesa (« ut virtuosius irradiet »). Invece il Maccarrone, *Il terzo libro*, pp. 127 segg. e *Papato e Impero*, pp. 319 segg. considera il passo come logico complemento e conclusione di tutto il pensiero sviluppato nel terzo libro e rimasto intatto nel suo valore essenziale. Dante si distaccherebbe sia dal rigido separatismo quasi manicheo degli scrittori imperiali antiierocratici e sia dal subordinazionismo pieno dei teologi ierocratici e delle decretali papali rivendicanti una « potestas directa o indirecta in temporalibus », attraverso opportune distinzioni introdotte con la dosatura di alcuni termini scolastici come « in aliquo », « quodammodo », che si trovano già in contesti analoghi nella *Questio* dello Pseudo-Egidio: « Potestas temporalis *quodam modo ordinatur* ad spiritualem in hiis quae ad ipsam spiritualitatem pertinet, id est in spiritualibus », in Uguccione da Pisa, in Fra' Remigio ed anche nella *Glossa* antiierocratica all'*Unam Sanctam*: « Non est inconveniens duos principatus (il temporale e lo spirituale) reducere in unum principium, scilicet Deum, dummodo unus... *ordinetur* sub reliquo quantum *ad aliqua*, licet non quantum ad omnia » (in H. Finke, *Aus den Tagen Bonifax VIII, Quellen*, pp. cxv-cxvi, in « Vorreformationsgeschichtliche Forschungen », II, Münster, 1902). Tali distinzioni gli permettono di calibrare quella coordinazione gerarchizzata o subordinazione condizionata sul piano puramente spirituale, senza la conseguenza di ledere l'autonomia politica, salvando così la forma e la sostanza di una tradizione comune e del dogma. Cfr. Minio-Paluello, *Tre note alla « Monarchia »*, pp. 522-4. Il Vinay, *Interpretazione della « Monarchia » di Dante*, Firenze, 1962, pp. 58-9, 74, cerca una conciliazione sul piano personale ed esistenziale di Dante uomo, teso drammaticamente tra due bisogni, di sentire che la vita terrena ha

18 Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet [24], cui ab Illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator [25].

una propria autonomia e un proprio valore intrinseco che la giustifica, e insieme di avere la certezza, nella fede e nella speranza, di una felicità suprema ed eterna che, superando il desiderio naturale qui soddisfatto, non è avvertita come privazione, ma può arrivare come un *surcroit* che perfeziona la prima, la quale pertanto le resta « quodammodo » subordinata. « Né tomismo, né averroismo, ma umanesimo cristiano: il valore del tempo nell'attesa dell'eterno ».

24. Precisando quello che intende per « in aliquo », Dante limita la soggezione al papa a due casi: il primo è la *reverentia* come di figlio a padre, che riprende un concetto già sviluppato nel *Conv.*, IV, 8, 10-6 (vedi comm. Busnelli, pp. 88-91) e accennato in *Inf.*, XIX, 102 e in *Mon.*, III, 3, 18. L'espressione è usata da Enrico VII nella professione di devozione a Clemente V: « Devotionem et *filialem reverentiam* quam erga vos... sinceris affectibus gerimus » (MGH, *Const.*, IV, p. 253, 14-23). Il Nardi, *op. cit.*, p. 303 rileva che tale soggezione è solo « in spiritualibus » in quanto l'imperatore è cristiano (ma si può osservare che Dante parla del *Sacro* Romano Impero ed anche per lui la soggezione è solo « in spiritualibus »). Gli stessi teologi regalisti francesi parlano di reverenza dell'imperatore verso il Papa, il *Rex Pacificus* dice: « sicut spirituali patri reverentia » (ed. Dupuy, p. 667). Per il Maccarrone tale concetto, basato sul rapporto di paternità (cfr. *Mon.*, III, 11, 6), non contiene in Dante, a differenza dei teorici della *potestas directa*, implicazioni giuridiche o politiche di dominio, ma indica l'esigenza, nel quadro della visione dualistica gelasiana dei poteri, di rapporti pacifici, rispettosi e collaborativi, esenti da sopraffazione, nel riconoscimento della superiorità papale « ratione dignitatis » come diceva già la *Glossa* alla IV *Novella* di Giustiniano (« Ecclesia est mater Imperii ratione *dignitatis* quod res divinae digniores sunt ») nonché

Cesare pertanto usi verso Pietro di quella reverenza che il figlio primogenito deve usare verso il padre, affinché, illuminato dalla luce della grazia paterna, possa illuminare con maggior efficacia la terra [24], al cui governo è stato preposto solo da Colui che è il reggitore di tutte le cose spirituali e temporali [25]. 18

lo stesso memoriale di parte imperiale contemporaneo al *Monarchia*: « Ratione *obsequii* quod debet spiritualiter quilibet christianus Ecclesiae » (poiché « maiora sunt spiritualia et digniora »), et maxime princeps catholicus et ante omnes Imperator » (MGH, *Legum*, IV, pp. 1311-2). Questo ossequio sarà espresso nel celebre incontro tra papa Urbano V e l'Imperatore Carlo IV a Roma l'8 sett. 1368, nel quale Colucci Salutati constatava proprio che « terrenum imperium coelesti *obsequi* monarchiae » (*Epistolario*, ed. Novati, Roma, I, n. 12, pp. 86 segg.). È notevole che l'atteggiamento di Dante trovi perfetta corrispondenza in CUSANO, *De Conc. cath.*, III, 41, §§ 572, 574, 580, trad. cit., pp. 535-9. Il secondo caso di soggezione è la disposizione a recepire la luce della grazia di stato proveniente da Dio (« gratia gratis data » che ha per effetto « ut homo efficaciter operetur ». S. TOMMASO, *S. Theol.*, I-II, 111, 3) attraverso gli insegnamenti e la benedizione del Papa. E qui Dante evidentemente si aggancia al rapporto tra i *duo luminaria*, alla *benedictio* della consacrazione imperiale (c. 4, 20) che agisce in modo quasi sacramentale, per corroborare l'imperatore nella sua *virtus* e *operatio* propria attraverso la giustizia e la *charitas*, per una efficace collaborazione nel redimere l'umanità dalla cupidigia che l'ha pervertita.

25. Questa conclusione con la riaffermazione solenne dell'origine immediata dell'Impero da Dio dimostra che quella circoscritta dipendenza « in spiritualibus » non muta la continuità del pensiero dantesco entro l'ambito del suo monismo teocratico, sul piano genetico, e del dualismo e parallelismo dei due poteri sul piano funzionale, poteri distinti e autonomi, senz'essere separati, aventi dei fini specifici, e, nella propria sfera, ultimi, raggiungibili gli uni sulla base dei « philosophica documenta » (ragione), gli altri supremi e consumanti (essendo lo stesso uomo il soggetto di ambedue) attraverso i « documenta spiritualia » (fede).

INTRODUZIONE

1. *Origine e sfortuna della* Questio.

La *Questio* è la stesura scritta di una conferenza tenuta da Dante ai « clerici » di Verona nel tempietto di S. Elena il 20 gennaio 1320, nella quale espose in modo sistematico il contenuto di un suo intervento ad un dibattito scientifico, svoltosi a Mantova, sul problema della rispettiva posizione della terra e dell'acqua nel quadro del sistema cosmologico antico. La questione era viva ai tempi di Dante ed egli vi si sentiva coinvolto anche per i riflessi che le varie soluzioni potevano avere sulla struttura cosmologica del suo Poema e sulla teoria dell'origine dei fiumi [1]. Mantova e Verona erano città culturalmente vivaci per la presenza di dotti ingegni e scuole di scienze fisiche [2]. Vescovo di Verona era il dotto agostiniano Tebaldo, interessato a dissertazioni erudite e particolarmente ai princìpi cosmologici sostenuti dal correligionario Egidio Colonna e diventati vincolanti per l'ordine agostiniano [3]. Dante risiedeva a Verona, suo « primo ostello », ma è possibile (sebbene non documentato) un suo viaggio a Mantova [4], dati i frequenti scambi culturali e le relazioni diplomatiche e di parentela dei Prìncipi. Signore di Mantova infatti era Passerino Bonaccolsi, amico e alleato di Cangrande della Scala, Signore di Verona. Ancor prima un Guido Bonacolsi aveva

1. Cfr. *Purg.*, V, 109; XIV, 34; XXVIII, 88 segg.; *Inf.*, XXXIV.
2. Cfr. C. D'Arco, *Studi intorno al Municipio di Mantova*, Mantova, 1872, IV, 114. In dialetto mantovano era stato tradotto da V. Belcalzer il *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico. Per Verona cfr. A. Scolari, *Verona e gli Scaligeri*, in « Dante e Verona », Verona, 1965, XXV.
3. Cfr. Panvinio, *Antiquitates veronenses*, Verona, 1678, 204. Vedi anche Biagi, 49.
4. Vi è contrario Corrado Ricci, ritenendo che Dante negli ultimi anni, cioè dal 1317, dimorasse stabilmente a Ravenna (*L'ultimo rifugio di Dante*, Milano, 1891, 40-47; 72).

sposato Costanza, figlia di Alberto della Scala, e un figlio di questi, Alboino, era stato podestà di Mantova.

Purtroppo però della disputa mantovana o della conferenza veronese non abbiamo notizia sicura in nessun documento storico e in nessun commentatore e biografo di Dante, ma soltanto un breve seppur significativo cenno nel commento di Pietro Alighieri alla *Commedia* [5].

Sfortunatamente non possediamo neppure un codice manoscritto della *Questio*, che però conosciamo perché all'alba del sec. XVI Benedetto Moncetti da Castiglione Aretino, Priore degli Agostiniani di Padova [6], scoprì l'autografo o una copia sperduta in vecchi armadi [7], e la pubblicò a Venezia nel 1508 in 14 facciate di testo, inserite in un contorno di lettere (una dedicatoria al Cardinale Ippolito d'Este) e di esecrabili versi del Moncetti stesso e del discepolo Gavardi. Non possiamo confrontare questa edizione con il manoscritto per verificare le dichiarate correzioni ed elaborazioni introdotte, perché è scomparso. La stessa edizione e la successiva ristampa del 1576 divennero rarissime e passarono quasi inosservate. Le cita qualche bibliografo, senza conoscenza diretta e senza dubbi sulla sua autenticità.

2. *Contesa sull'autenticità della* Questio.

I primi dubbi li avanzò Giuseppe Pelli [8] nel 1758, seguito dal Tiraboschi [9], dal Foscolo [10] ed altri. Si giunse perfino ad attribuirla bizzarramente a un Dante III, umanista veronese del 1500 [11]. Il primo che fondò l'opinione negativa su argomenti seri fu il Bartoli [12], seguito da Lodrini, Passerini, Ricci [13], Scartazzini [14]

5. Il passo è stato scoperto da F. Mazzoni nel ms. Vat. Ottoboniano Lat. 2867, c. 92 r-v. Cfr. *La « Questio de aqua et terra »*, in « Studi Danteschi », XXXIV (1957), 193-198 e *Il punto sulla « Questio de aqua et terra »*, *ibid.*, XXXIX (1962), 48-49.

6. Sulla sconcertante figura del Moncetti cfr. A. Luzio - R Renier, *Il probabile falsificatore*, 125-50; V. Biagi, 19-25.

7. Il Biagi (49-50) avanza l'ipotesi che il documento fosse lepositato presso il vescovo Tebaldo che l'avrebbe lasciato, con i suoi libri, alla biblioteca del convento dell'Ordine, dove il Moncetti lo scoprì. L'Angelitti (« Bull. Soc. Dant. It. », XV [1908], 169) dichiara l'ipotesi troppo comoda.

8. *Memorie per la vita di Dante*, 202, n. 74.

9. *Storia della lett. it.*, Modena, 1771-1789, vol. V, parte II, 498.

10. *Discorso sul testo del Poema di Dante*, § LXVII, in *Opere*, vol. III, Firenze, 1931. Chiama la *Questio* un'impostura indegna d'esame.

11. Cfr. Luzio-Renier, 128 e n. 6.

12. *St. della lett. it.*, Firenze, 1884, vol. IV, 293-98.

13. *L'ultimo rifugio di Dante*, Milano, 1891, 40-47.

14. *Prolegomeni della Divina Commedia*, Leipzig, 1890, 409-415.

e Luzio-Renier. La tesi dell'autenticità fu validamente sostenuta da Angelitti, Moore, Russo, Toynbee, Biagi e più recentemente da Mazzoni, mentre la tesi negativa trovava ancora agguerriti sostenitori in Boffito e in Nardi.

I negatori dell'autenticità si basano su alcune prove esterne, come il silenzio dei biografi e dei cronisti contemporanei sulla *Questio*, la mancanza di un codice manoscritto, la permanenza di Dante a Verona nel 1320 e il viaggio a Mantova, che non troverebbero conferma in nessun cronista del Trecento, ecc. A queste aggiungono varie prove interne, come le notizie precise e minute sul luogo, tempo e ragione dell'operetta, che non troverebbero riscontro in altre opere dantesche, la superflua registrazione finale del nome dell'autore, la lingua latina giudicata da alcuni più barbara (Lodrini, Kraus) e da altri più fluida e raffinata (Boffito) che in altre opere, la stonatura della qualifica di « minimus » in bocca a Dante, l'eccessiva frequenza di citazioni di autori, approssimative e fatte a memoria, quasi sfoggio di principiante (Boffito), sfasature e anacronismi in alcune dottrine, diversità nel metodo argomentativo e contrasto nel concetto cosmografico fondamentale (Boffito, soprattutto Nardi). Alcuni critici (Bartoli, Ricci, Luzio-Renier) considerarono perciò l'operetta come una falsificazione del Moncetti che, per la sua personalità morale di cortigiano vanitoso e scroccone, era predisposto a delinquere per unire il suo nome a quello di Dante e lusingare l'amor proprio degli Estensi per ottenere favori. Altri (Boffito), in alternativa, la fanno risalire all'agostiniano Paolo Veneto (sec. XV) sulla base di alcuni fedeli riscontri con il suo *De Compositione mundi*. Altri infine l'attribuiscono ad un ignoto autore del Trecento [15].

I sostenitori dell'autenticità criticano vittoriosamente tutte le suddette prove e combattono le diverse candidature, in particolare quella del Moncetti, facendo osservare che le opere moncettiane note hanno un latino artificioso, stentato, retorico, ampolloso e stravagante, tutto diverso da quello sobrio, semplice, preciso e sintetico della *Questio*, e non hanno di questa la sottigliezza dialettica e il metodo scolastico; che l'apparato moncettiano d'accompagnamento della *Questio* ha grafia, lingua e forma sintattica diverse dal testo; e inoltre che il Moncetti non aveva

15. Sono il D'Ovidio (« Rass. Crit. Lett. It. », 1897, 195) e il Nardi (*La caduta di Lucifero*, 66).

assolutamente le attitudini né le conoscenze letterarie (delle opere dantesche), scientifiche (*status* della questione) e filosofiche (uso critico di Aristotele) necessarie per la falsificazione.

La *Questio* venne quindi restituita a Dante in base a convincenti motivi. Intanto i dati storici forniti dalla *Questio* sono conformi ai risultati attuali della critica riguardante gli ultimi anni di Dante. Il metodo della *quaestio*, prima disputata e poi scritta, era usuale e Dante si dedicava a tali dispute (testi il Boccaccio e il Pucci). Il contenuto filosofico e scientifico della *Questio* non è anacronistico perché riflette quello dei *vere philosophantes* dell'epoca. C'è inoltre una perfetta concordanza della *Questio* con le opere genuine di Dante, sia riguardo al contenuto che alla forma lessicale e sintattica [16]; troviamo le stesse espressioni caratteristiche, modi di argomentare, uso e interpretazione di Aristotele, citazione delle stesse fonti; vibra lo stesso *animus* caratterizzato da amore della verità, disprezzo dei falsi filosofi, senso del proprio valore, animosità, schietto sentimento religioso. Un falsificatore che si fosse così identificato con Dante sarebbe un miracolo. *Aut Dantes aut diabolus*, esclamava Toynbee. Vi sono infine prove esterne che sembrano decisive, come la tradizione di un certo Dante disputante a Verona, cui accorrevano tutti i dotti [17]; il perfetto riscontro tra la *Questio* e il *Dottrinale* di Jacopo Alighieri, che, per più di 200 versi, parafrasa espressioni e riproduce quasi letteralmente la dottrina della *Questio*, rivelando la conoscenza del trattatello del padre [18]; l'accenno al fatto di Verona e agli invidiosi contenuto nella seconda egloga di Dante a Giovanni del Virgilio, scritta dopo il 20 gennaio 1320 [19]; e infine il passo categorico e definitivo di Pietro Alighieri, che accenna alla disputa veronese e corrisponde testualmente al contenuto dei §§ XVIII-XXI, dimostrando che Pietro conosceva la *Questio* come oggi la possediamo o almeno gli appunti della stessa [20].

16. Il confronto con le altre opere di Dante è stato intrapreso dal Giuliani e dal Russo e poi magistralmente proseguito dal Moore (90 segg.), dal Biagi (sia con il raffronto testuale nel commento che con il glossario lessicale 185-195) e dal Mazzoni (« St. Dant. », XXXIX, 54-73).

17. La tradizione è raccolta da Taddeo del Branca, cfr. Biagi, 62.

18. Jacopo Alighieri, *Il Dottrinale*, a cura di G. Crocioni, Città di Castello, 1895. Per il confronto analitico vedi Biagi, 63-70.

19. Cfr. Biagi, 70-71 e le riserve di Angelitti (« Bull. Soc. Dant. It. », XV, 171).

20. Cfr. F. Mazzoni, in « Studi Dant. », XXXIV, 192-204 e XXXIX, 48-51.

3. *Contenuto e struttura della* Questio.

Il problema dei reciproci rapporti tra l'acqua e la terra abitata si era imposto alla cultura occidentale quando questa accolse l'aristotelismo con la sua visione cosmologica che poneva la terra al centro dell'universo e postulava la concentricità delle quattro sfere (terra, acqua, aria, fuoco) ove, nell'ordine, la sfera precedente è tutta circondata dalla seguente, e quindi la terra doveva risultare conglobata e sommersa dall'acqua, il che appariva in contrasto, oltre che con l'esperienza, anche con la separazione delle acque affermata dal *Genesi* [21]. Le soluzioni proposte erano tre: o pensare ad un ritiro dell'acqua che, ammassandosi in qualche punto in una gibbosità, lasciasse scoperta in basso parte della terra (tesi di Brunetto Latini, Ristoro d'Arezzo, Bartolomeo Anglico e S. Tommaso); o pensare ad una eccentricità della sfera della terra rispetto a quella dell'acqua, per cui questa ricoprirebbe solo parzialmente la terra quasi intersecandola (tesi di Michele Scoto, astrologo di Federico II); oppure, conservando la piena concentricità, ammettere un'enorme gibbosità della terra, emergente sopra il livello dell'acqua (tesi di Campano, Egidio Colonna, Pietro d'Abano, Sacrobosco, Andalò del Negro). Dante, combattendo le due prime soluzioni, dimostra, con il Campano, la concentricità delle due sfere e ammette, con Egidio Romano, la gibbosità terrestre a forma di mezzaluna, causata dall'influsso delle costellazioni stellari dell'emisfero boreale [22]. Ignora invece l'opinione quasi divinatoria (ed ereticale per i tempi) sostenuta da Antonio Pelacani di Parma, maestro di Fisica e Medicina a Bologna e Verona, il quale, pur mantenendo la concentricità, afferma che la terra contiene tutta l'acqua marina nei suoi avvallamenti e cavità [23].

Le linee architettoniche della *Questio* sono nette e armoniche. Inizialmente Dante pone il problema se l'acqua in qualche parte della sua superficie sferica sia più alta della terra scoperta (§ II); presenta poi la tesi affermativa col supporto di cinque argomenti principali (§§ III-VII); vi contrappone quindi la sua tesi negativa,

21. *Gen.* I, 9.

22. L'ascendenza campano-egidiana delle idee espresse nella *Questio* è ormai pacificamente ammessa dai maggiori critici come il Boffito, il Biagi, il Mazzoni e il Nardi.

23. Cfr. B. Nardi, 51-59.

e articola la trattazione scientifica del problema in cinque punti (§§ VIII-IX): nel primo dimostra la sua tesi *ex absurdis*, cioè fa vedere che, ammettendo l'ipotesi della maggior altezza dell'acqua, verificabile solo per una sua eccentricità o per una sua gibbosità, ne deriverebbero varie conseguenze impossibili, onde conclude che l'acqua è concentrica e sferica (§§ X-XIV); nel secondo dimostra che la terra è più alta dell'acqua con la prova d'esperienza della maggior altezza delle spiagge, e *a fortiori* della altre regioni della terra, sul livello del mare (§ XV); nel terzo prospetta l'obiezione che, data la concentricità dei due elementi e la sfericità della terra, questa, come corpo più pesante, dovrebbe essere sommersa dalle acque, ma rifiuta come soluzione la teoria della diversificazione della gravità nelle varie parti della terra, che, mentre salva la concentricità, spiegherebbe la non-equidistanza dal centro delle parti emerse, aventi un maggior volume, ma con lo stesso peso delle altre (§§ XVI-XVIII); nel quarto risponde all'obiezione con la teoria di una gibbosità della terra come eccezione alla legge di gravità (comportante di per sé una perfetta sfericità terrestre), voluta dalla Natura universale per fornire un luogo di mescolanza dei vari elementi naturali, affinché tutte le forme potenziali della materia possano passare all'atto. Una conferma della gibbosità della terra emersa si avrebbe nella sua figura di mezzaluna e non di calotta sferica. La causa efficiente di tale elevazione è l'influsso delle stelle che si trovano tra l'equatore e il circolo polare artico (§§ XVIII-XXII); infine nel quinto punto confuta i cinque argomenti degli avversari, esposti all'inizio (§§ XXIII-XXIV).

4. *Valore della* Questio.

Il contenuto cosmologico-geografico della *Questio* è privo di ogni valore scientifico perché superato, e solo l'ignoranza delle fonti faceva scorgere allo Stoppani la presenza nella *Questio* di nove scoperte cosmologiche [24]. Tuttavia l'operetta ha un valore storico quale preziosa testimonianza dell'orizzonte culturale, dei princìpi e metodi scientifici del sec. XIV, e quale sintesi fedele e sicura del problema a lungo dibattuto dagli scolastici, anche se gli autori non sono mai citati. Sul valore letterario si può discutere;

24. Lettera al Giuliani nel periodico torinese « La Sapienza », vol. V, 1882, 116, poi nelle *Opere Lat. di D.*, ed Giuliani, II, 451-63.

certo l'argomento scientifico non lasciava spazio a pretese letterarie, il latino è piano e dimesso (non barbaro), ma l'architettura del trattato è armonica e si snoda secondo l'ordine tipico degli articoli delle *Summae* scolastiche: alla tesi degli avversari Dante oppone la *solutio auctoris*, per ribattere infine uno ad uno gli argomenti contrari (disposti secondo il grado decrescente di forza probante); all'interno delle varie sezioni, l'argomentazione segue i princìpi ed i moduli scolastici (ricerca della causa finale, efficiente ecc.) ed i consueti schemi sillogistici in un discorso dialetticamente serrato, sottile, lucido e preciso, talvolta complesso, per lo sforzo di sintetizzare tutto il materiale erudito. L'organismo logico è di una meravigliosa nitida esattezza, e dove l'autore si anima della sua passionalità raggiunge anche toni stilisticamente coloriti ed efficaci. Ma oltre al valore formale e logico, la *Questio* applica anche dei princìpi metodologici che la scienza moderna confermerà e perfezionerà, come per es. l'uso razionale di princìpi e proprietà geometriche (circonferenza, sfere) per l'interpretazione della natura (§ XIX), l'uso del metodo induttivo nell'indagine fisica (§ XX), il principio di necessità e contingenza della natura, anche se visto in una prospettiva finalistica (§ XVIII).

Ma il maggior interesse e valore della *Questio* è il significato personale che essa ha per Dante. La spiegazione dell'emersione della terra nell'emisfero boreale causato dalla caduta di Lucifero (*Inf.*, XXXIV) aveva attirato gravi critiche e forse derisioni personali vivamente sofferte, per cui Dante, pur non ritrattando l'ardita spiegazione preternaturale, vuol dimostrare che è in grado di dare la vera spiegazione razionale e scientifica. Certo il Nardi [25] vede una contraddizione tra la visione aristotelico-averroistica e quella campano-egidiana e ne fa argomento contro l'autenticità, ma già Pietro Alighieri [26], come poi il Russo [27] e il Parodi [28], distingueva l'atteggiamento poetico-fantastico della *Commedia* e quello scientifico della *Questio*. Il Mazzoni [29] vede invece un mutamento di opinione in Dante, frutto di un suo approfondimento degli studi cosmologici, in analogia ad altri casi, mentre il Frec-

25. *La caduta di Lucifero*, 66.
26. *Commentarium* (3ª ed.), Cod. Vat. Ottob. Lat. 2867, c. 92 r-v, cit. da Mazzoni (« St. Dant. », XXXIX, 49).
27. *Per l'Autenticità*, 18-19.
28. In « Bull. Soc. Dant. It. », XXV (1918), 19 e « St. Dant. », XXXIV, 195-86.
29. In « St. Dant. », XXXIX, 74-83.

cero [30] non scorge contraddizione tra la visione teologica, che spiega l'emersione in termini di repulsione, e quella scientifica, che la spiega in termini di attrazione. Del resto la soluzione è fornita dalla stessa *Questio* che distingue esplicitamente i due diversi metodi d'indagine, in conformità ai due oggetti diversi, uno teologico e l'altro scientifico.

PIO GAIA

30. *Satan's Fall*, 99-115.

NOTA BIBLIOGRAFICA

I. Edizioni e traduzioni.

G. B. Moncetti, *Questio florulenta ac perutilis de duobus elementis aquae et terrae tractans... scipta a Dante Florentino...*, ed. Manfredi da Monferrato, Venezia, 1508. Non possedendo nessun manoscritto della *Questio*, questa *editio princeps* è l'unica fonte di tutte le altre edizioni a stampa. Il Moncetti dichiara di aver limato e corretto il testo *diligenter et accurate*, e nell'*Habes* finale presenta la *Questio* come *castigatam, limatam, elucubratam* dal Moncetti stesso. Tali dichiarazioni sono vanterie, proprie del carattere vanitoso del curatore e consone all'uso del tempo, perché l'edizione è scorrettissima, con lezioni deteriori, abbreviazioni arbitrarie, errori di stampa. Il Boffito (II, 267) avanza il sospetto di un intenzionale intervento peggiorativo dell'editore d'accordo col curatore per dare colore d'antichità al testo. Sembra più giusto attribuire le scorrettezze ai gravi fraintendimenti di lettura di un testo manoscritto, forse del sec. XIV, in minuscola gotica e ricco di abbreviazioni; così l'intervento emendativo del Moncetti scomparirebbe e non sarebbero più giustificati i successivi tentativi di ipercorrezione e ricostruzione dell'Angelitti. L'edizione è rara, se ne conoscono sette esemplari: vaticano, marucelliano, trivulziano, bolognese (Università), perugino (Comunale), britannico (B. Museum), ithacense (Cornell University). Venne ristampata a Napoli nel 1576, presso Orazio Salviano, da Francesco Storella che vi introdusse postille marginali come sommario dell'argomento (due esemplari: vaticano e ambrosiano).

A. Torri, *Delle prose e poesie liriche di D. A.*, vol. V: *Epistolario. Dissertazione* [*de aqua et terra*], pp. 168-194, Livorno, Tip. Vannini, 1843. Divide per primo il testo (trivulziano) in 24 paragrafi con intestazioni tolte dalle note marginali dello Storella. Il testo è emendato, ma con vari fraintendimenti ed errori, ha un notevole apparato critico, ed è accompagnato dalla traduzione (pessima) di F. Longhena.

P. Fraticelli, *Opere minori di D. A.*, vol. II: *La vita Nuova. I trattati De vulgari eloquio, De monarchia e la Questione De aqua et terra*, pp. 430-465, Firenze, Barbera, 1856-1857 (1861²; 1873³). Segue l'esemplare marucelliano, allora scoperto, presenta errori. La traduzione è di F. Longhena.

G. B. Giuliani, *Le opere latine di D. A.*, vol. II, pp. 355-375, Firenze, Le Monnier, 1867, con traduzione e commento e con la lettera dello Stoppani all'autore. Corregge il testo seguendo il Boehmer. Contiene ampi confronti con tutte le opere di Dante.

E. Moore, *Tutte le opere di D. A.*, pp. 423-432, Oxford, Stamperia dell'Università, 1894 (1897²; 1904³). Nella prima edizione segue il testo del Fraticelli, nella terza la revisione del Shadwell.

G. Boffito, *Intorno alla « Quaestio de aqua et terra » attribuita a D., Memoria II: Il trattato dantesco*, in « Memorie Accademia Reale delle Scienze di Torino » (1901-1902), s. II, t. LII, Torino, C. Clausen, 1903, pp. 257-341. Ristampa la *princeps* secondo l'esemplare perugino, con in calce le varianti di tutti i precedenti editori e critici e con un commento erudito ampio e fondamentale. Divide la materia in soli sei paragrafi, pur indicando la partizione dei 24 paragrafi usuali.

G. Boffito, *La « Quaestio de aqua et terra » di D. A.* Edizione principe del 1508 riprodotta in fac-simile. Introduzione storica e trascrizione critica del testo latino di Giuseppe Boffito, con introduzione scientifica dell'ing. O. Zanotti-Bianco e Proemio del dott. Prompt. Cinque versioni: italiana (G. Boffito), francese e spagnola (dott. Prompt), inglese (S. P. Thompson) e tedesca (A. Müller), Firenze, Leo S. Olsckhi, 1905, in 4°.

V. Biagi, *La « Quaestio de aqua et terra » di D. Bibliografia. Dissertazione critica sull'autenticità. Testo e commento. Lessicografia. Facsimili*, Modena, Vincenzi, 1907. Partendo dal testo moncettiano, attraverso correzioni di errori e confronto di varianti editoriali, tenta di arrivare alla probabile genuinità grafica dell'originale dantesco. Il commento critico-erudito è copioso e fondamentale, accompagnato a fronte da continui riscontri con le opere di Dante.

L. Passerini, *Opere Minori di D. A.*, vol. VI, Firenze, Sansoni, 1910. Con traduzione e commento.

F. Angelitti, *La « Quaestio de aqua et terra » di D. A., ridotta alla più probabile lezione secondo il senso, nuovamente tradotta e commentata*, in « Pubblicazioni del R. Osservatorio di Palermo », n. s., vol. IV, Palermo, 1915 (ma uscito postumo nel

1932). Interviene massicciamente sul testo con ricostruzioni, correzioni ed aggiunte talvolta arbitrarie.

E. Pistelli, *Opere di Dante*, per la Società Dantesca Italiana, Firenze, Bemporad, 1921, pp. 465-480.

A. Del Monte, *Opere Minori di Dante*, Milano, Rizzoli, 1960. Il testo è del Pistelli, la traduzione dell'Angelitti.

F. Chiappelli, *Opere di Dante*, Milano, Mursia, 1965 (solo trad.).

Vari, *Opere di Dante*, nuova ed. promossa da M. Barbi, vol. VIII, 3; *De situ et forma aque et terre*, a cura di G. Padoan, Firenze, Le Monnier, 1968.

F. Mazzoni, *Opere Minori di D.*, II, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979. Il testo è del Pistelli.

Citiamo alcune traduzioni straniere:

C. H. Bromby, *A question of the Wather and of the Land*, tanslated into English with an introduction and notes, London, D. Nutt, 1897, p. 60.

A. Campbell White, *A translation of the « Quaestio de aqua et terra » with a discussion of its authenticity*, in « XXI Annual Report of the Dante Society », Cambridge-Mass., 1902, e Boston Dante Society, 1903. Il testo latino è ricalcato sulla 2ª edizione del Moore, con introduzione e commento. L'edizione 1904 [3] dà la revisione di C. L. Shadwell, che curò anche una successiva edizione inglese, Oxford, 1909. L'edizione 1924 [4] ha la revisione di P. Toynbee.

A. Pézard, *Dante Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1965. Solo traduzione con note.

II. Studi critici.

E. Boehmer, *Emendationen und Conjecturen in Dante's Schriften*, in « Jahrbuch der Deutschen Dante-Gesellschaft », I (Leipzig, 1867), pp. 395-396 (*De elementis*).

W. Schmidt, *Über Dante's Stellung in der Geschichte der Kosmographie*, Graz., 1876. È il primo ad indicare in Ristoro d'Arezzo la fonte principale.

G. Poletto, *L'opuscolo di D. A. « De aqua et terra » in raffronto al moderno progresso delle scienze fisiche*, in « Atti del R. Istit. Veneto di Scienze ed Arti », sez. VI, t. I, 1882-1883, pp. 843-863.

A. Bartoli, *Storia della Letteratura Italiana*, Firenze, Sansoni, 1884, vol. V, pp. 294 segg. Presenta forti obiezioni contro l'autenticità; l'apocrifo sarebbe del Moncetti.

E. Lodrini, *Se l'opuscolo « Quaestio de aqua et terra » sia da attribuirsi a D. A.*, in « Commentarii dell'Ateneo di Brescia », 1890, pp. 54-76. Nega l'autenticità.

G. L. Passerini, *Se l'opuscolo « Quaestio de aqua et terra » sia da attribuirsi a D. A.*, in « L'Alighieri », a. II, 1891, pp. 489-493. Riassume il Lodrini.

A. Luzio - R. Renier, *Il probabile falsificatore della « Quaestio de aqua et terra »*, in « Giornale Storico d. Lett. Ital. », XX, 1892, Torino, pp. 125-150. Addita nel Moncetti il falsificatore.

F. Angelitti, *Sulla data del viaggio dantesco*, in « Atti dell'Accademia Pontaniana », vol. XXVII, 1897, pp. 9-15. È il primo ad opporsi alla corrente negativa.

E. Moore, *L'autenticità della « Questio de aqua et terra »*, Bologna, Zanichelli, 1899. È la traduzione del *The genuiness of the Q.* compreso negli « Studies in Dante », Second series, Miscellaneus Essays, Oxford, 1899. Ottimo studio, obiettivo, sicuro, sintetico.

V. Russo, *Per l'autenticità della « Quaestio de aqua et terra »*, Catania, 1901.

G. Boffito, *Intorno alla « Quaestio de aqua et terra » attribuita a D. Memoria I: La controversia prima e dopo D.; Memoria II: Il Trattato dantesco*, in « Memorie della Reale Accad., Scienze di Torino », serie II, LI (1901), pp. 73-159 e LII (1902), pp. 257-341, Torino, Clausen, 1902-1903. Commento fondamentale, sconfinata erudizione; addita in Paolo Veneto o in Moncetti il probabile falsificatore.

E. Moore, *La geografia in Dante*, in « Studies in Dante », Third series, Oxford, Clarendon, 1903, pp. 108-143. È tradotto e riassunto da E. Sanesi e G. Boffito in « Riv. Geogr. Ital. », 1904, pp. 92-101; 204-215.

V. Biagi, *La « Quaestio de aqua et terra » di Dante*, Modena, Vincenzi, 1907. (Vedi sez. Edizioni).

E. Angelitti, *Rassegna critica degli studi danteschi*, in « Bullett. Soc. Dant. It. », n. s., XV (1908), pp. 161-182. Recensendo il precedente Biagi, affronta criticamente molti problemi. Fondamentale.

E. G. Parodi, *La « Quaestio de aqua et terra » e il cursus*, in « Bull. Soc. Dant. It. », XXIV, 1917.

P. Toynbee, *Dante and the cursus. A new argument in favour of the authenticity of the Questio*, in « Modern Language Review », XIII, 1918, fasc. 4, pp. 420-430.

V. BIAGI, *La « Quaestio de aqua et terra »*, in « Dante, la vita, le opere, le grandi città dantesche », Milano, 1921, pp. 126-131.

F. ANGELITTI, *Dante e l'astronomia*, in « Dante e l'Italia », Roma, 1921, pp. 205-258.

A MORI, *La geografia di Dante*, in « Studi su D. e sulle scienze del suo secolo », vol. III dell'Archivio di Storia della Scienza, Roma, 1923, pp. 57-69.

V. ROSSI, *Geografia fisica dantesca*, in « Scritti di Crit. Lett. », vol. I, Firenze, 1930, pp. 91-97.

A. SPEISER, *Die mathematische Denkweise*, Zürich, 1932 (1955[3]), cap. *Die Naturphilosophie von Dante*, pp. 37-64 (per la *Quaestio*, pp. 37-43).

ID., *Der Naturforscher Dante*, in « Deutsches Dante Jahrbuch », vol. 16 (1934), pp. 130-131.

N. ZINGARELLI, *La vita, i tempi e le opere di Dante*, Milano, 1944, pp. 726-729, note 27, 28.

F. MAZZONI, *La « Questio de aqua et terra »*, in « Studi Danteschi », XXXIV, 1957, pp. 163-204.

ID., *Il punto sulla « Questio de aqua et terra »*, in « Studi Danteschi », XXXIX, 1962, pp. 39-84.

B. NARDI, *La caduta di Lucifero*, Lectura Dantis Romana, Torino, 1959.

J. FRECCERO, *Satan's Fall and the « Questio de aqua et terra »*, in « Italica », XXXVIII, n. 2, 1961, pp. 99-115.

J. MEURERS, *Physik und Astronomie der Dante-Zeit als Problem der Gegenwart*, in « Deutsches Dante Jahrbuch », vol. 40, 1953, Weimar, pp. 71-110.

G. PADOAN, *La « Questio de aqua et terra »*, in « Cultura e Scuola », n. 13-14, 1965, pp. 758-767.

F. MAZZONI, *Contributi di filologia dantesca*, I serie, Firenze, 1966.

E. CARRUCCIO, *Principi filosofici e metodi scientifici nella « Questio de aqua et terra » di Dante*, in « Filosofia », 1970 (21), pp. 525-535.

DE FORMA ET SITU DUORUM ELEMENTORUM AQUE VIDELICET ET TERRE

1 Universis et singulis presentes litteras inspecturis, Dantes Alagherii de Florentia, inter vere phylosophantes minimus, in Eo salutem qui est principium veritatis et lumen [1].

I

2 Manifestum sit omnibus vobis quod, existente me Mantue [2], questio quedam exorta est, que, dilatrata multotiens ad apparentiam magis quam ad veritatem, indeterminata
3 restabat. Unde cum in amore veritatis a pueritia mea continue sim nutritus, non sustinui questionem prefatam linquere indiscussam; sed placuit de ipsa verum ostendere, nec non argumenta facta contra dissolvere, tum veritatis amore, tum etiam odio falsitatis. Et ne livor multorum, qui absentibus viris invidiosis [3], mendacia confingere solent, post tergum bene dicta transmutent, placuit insuper in hac cedula [4] meis digitis exarata quod determinatum fuit a me relinquere, et formam totius disputationis calamo designare.

1. L'apertura ha una sua maestosa solennità ed è ritmata sul *cursus velox* e *planus* (PARODI, 168; TOYNBEE, 420-30). La grafia latina del nome di Dante è corretta. L'usuale dichiarazione di umiltà non riesce a nascondere l'accentuazione del « vere » che esprime l'alta autocoscienza e introduce l'intenzione profetica del « verum ostendere » (cfr. *Ep.* V, 1; X, 19).

2. Non si conosce con precisione la data di questa permanenza. Dante risiedeva a Verona. Il Biagi (80) ritiene improbabile che Moncetti abbia sostituito *Mantue* ad un originario *Verone*.

3. Per il senso passivo di *invidiosus* cfr. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Originum*, X, 134: « invidiosus est qui ab aliis patitur invidiam ». Il passo « invidiosis mendacia confingere » è molto tormentato, cfr. BIAGI, 83.

IL LUOGO E LA FORMA DEI DUE ELEMENTI DELL'ACQUA E DELLA TERRA

A tutti gli uomini che leggeranno il presente scritto Dante Alighieri da Firenze, minimo tra quanti filosofano con verità, porge il saluto in Colui che è principio e luce di verità[1]. 1

I

Sia manifesto a tutti voi che, mentre io mi trovavo a Mantova[2], venne sollevata una questione la quale, pur essendo stata già molte volte accanitamente dibattuta con l'animo rivolto più all'apparenza che alla verità, era rimasta insoluta. Pertanto io, essendomi costantemente nutrito dell'amore della verità fin dalla mia fanciullezza, non potei rinunciare a discutere la suddetta questione, ma volli indicarne la vera soluzione, nonché confutare gli argomenti addotti in contrario, sia per amore della verità che per odio della falsità. Inoltre, per evitare che il livore dei molti che sogliono fingere menzogne in assenza delle persone invidiate[3] deformasse, dietro le spalle, le mie giuste argomentazioni, volli consegnare a queste pagine[4] stese di mio pugno, la soluzione da me data, e delineare per iscritto lo svolgimento organico di tutta la disputa. 2 3

4. *Cedula* qui significa carta, pergamena, non strumento in senso legale come intende il Boffito (II, 271, n. 3), il quale vuole vedere nella *Questio* un documento pubblico redatto secondo le formule curialesche della *inscriptio, salutatio, promulgatio, corroboratio*, mentre il Biagi (79) vi scorge le sei indicazioni di ogni trattato dottrinale fornite da Dante stesso nell'*Ep.* X, 6.

II

4 Questio igitur fuit de situ et figura sive forma duorum elementorum, aque videlicet et terre; et voco hic «formam» 5 illam quam Phylosophus ponit in quarta specie qualitatis in *Predicamentis* [5]. Et restricta fuit questio ad hoc, tanquam ad principium investigande veritatis, ut quereretur utrum aqua in spera sua, hoc est in sua naturali circumferentia, in aliqua parte esset altior terra que emergit ab aquis et 6 quam comuniter quartam habitabilem [6] appellamus. Et arguebatur quod sic multis rationibus, quarum, quibusdam omissis propter earum levitatem, quinque retinui que aliquam efficaciam habere videbantur.

III

7 Prima fuit talis: «Duarum circumferentiarum inequaliter a se distantium impossibile est idem esse centrum: circumferentia aque et circumferentia terre inequaliter distant; ergo etc». Deinde procedebatur: «Cum centrum terre sit centrum universi, ut ab omnibus confirmatur [7]; et omne quod habet positionem in mundo aliam ab eo, sit altius; quod circumferentia aque sit altior circumferentia terre concludebatur, 8 cum circumferentia sequatur undique ipsum centrum». Maior principalis sillogismi videbatur patere per ea que demonstrata sunt in geometria [8]; minor per sensum, eo quod videmus in aliqua parte terre circumferentiam includi a circumferentia aque, in aliqua vero excludi.

5. ARISTOTELE, *De praedicamentis*, VIII, 10. Il termine «forma» comporta solo determinazione qualitativa intrinseca, mentre «figura» implica una determinazione di quantità che a Dante interessa poco, di qui la precisazione, che il Boffito (II, 277) indebitamente dichiara inutile sfoggio.

6. Il globo terrestre era diviso da Tolomeo in quattro parti, due artiche e due antartiche, la quarta abitabile era la parte artica ove emerse la terra.

7. Cfr. ARISTOTELE, *De coelo*, II, 3, 13. La visione geocentrica dell'universo era comune nei grandi pensatori medievali come Averroè, Alberto Magno, S. Tommaso, e si trova in Dante (*Conv.*, III, 5, 7; *Inf.* XI, 64-65).

¶ Epigramma Magistri Ioãnis Benedicti de Castilione Ar-
retino ordinis Eremitarum ad librum.

I liber/o/foelix ulnis amplexe pudicis
Hyppolytus uates oscula multa dabit
Ille colit phœbum.musas.sacrãq; pirenem
Castaliae matres gẽmea serta ferent

Questio florulenta ac perutilis de duobus elementis aquae
& terrae tractãs/nuper reperta que olim Mantuae au
spicata. Verõae uero disputata & decisa ac manu
propria scripta/a/Dante Florentino poeta
clarissimo/q̃ diligẽter & accurate cor-
recta fuit per reuerendũ Magistrũ
Ioannẽ Benedictum Moncet
tũ de Castilione Arretino
Regẽtẽ Patauinũ ordi
nis Eremitarum diui
Augustini sacraeq;
Theologiae do
ctorem excel
lentissimũ.

✠

¶ Tetrasthicos eiusdem Magistri Ioãnis Benedicti de Ca-
stilione Arretino ad Dantem Florentinum poetam cla-
rissimum.

Naturam/logicam/cognouit Iura. Tonantẽ
Sydereos cursus/pieridesq; deas
Currite phœbeae matres/per littora nostra
Italiae doctae.dicit apollo deus.

A

Frontespizio dell'*editio princeps* della *Questio ... aquae et terrae* curata da G. B. Moncetti

(Venezia, Manfredi da Monferrato, 1508).

II

La questione dibattuta riguardava il luogo e la figura o (meglio) la forma dei due elementi dell'acqua e della terra; intendo qui per « forma » quella che il Filosofo nei *Predicamenta* [5] pone nella quarta specie di qualità. La questione venne circoscritta all'esame di questo punto considerato fondamentale per la ricerca della verità: se l'acqua nella sua sfera, cioè nella sua superficie naturale, fosse in qualche parte più alta della terra che emerge dalle acque e che noi comunemente chiamiamo la « quarta (parte) abitabile » [6]. La risposta affermativa veniva provata con molti argomenti, io ne presi in esame cinque perché mi sembrava avessero qualche valore, mentre ne tralasciai alcuni altri per la loro scarsa consistenza.

4

5

6

III

Il primo argomento era questo: « È impossibile che due superfici sferiche non equidistanti tra loro abbiano lo stesso centro; ora la superficie sferica dell'acqua e la superficie sferica della terra non sono equidistanti tra loro; quindi (non hanno lo stesso centro) ». Poi si proseguiva: « Poiché il centro della terra è il centro dell'universo – come viene ammesso da tutti [7] – e poiché tutto ciò che nel mondo occupa una posizione diversa da tale centro è più alto, è logico concludere che la superficie dell'acqua è più alta della superficie della terra, dato che una superficie sferica in ogni suo punto è equidistante dal centro ». La premessa maggiore del primo sillogismo sembrava chiara in forza di quanto vien dimostrato in geometria [8]; la premessa minore sembrava evidente in base all'esperienza sensibile, in quanto noi vediamo che la sfera della terra in qualche parte è interna alla sfera dell'acqua, mentre in qualche altra parte le è esterna.

7

8

8. È un corollario derivato dalla prop. 5 di EUCLIDE, *Elementa*, III, 5: « Circulorum se invicem secantium centra diversa esse ».

IV

9 Secunda ratio erat: «Nobiliori corpori debetur nobilior locus[9]: aqua est nobilius corpus quam terra[10]; ergo aque debetur nobilior locus. Et cum locus tanto sit nobilior quanto superior propter magis propinquare nobilissimo continenti quod est celum primum[11], relinquitur quod locus aque sit altior loco terre et per consequens quod aqua sit altior terra, 10 cum situs loci et locati non differat[12]». Maior et minor principalis sillogismi huius rationis quasi manifeste dimittebantur.

V

11 Tertia ratio erat: «Omnis oppinio que contradicit sensui est mala oppinio: oppinari aquam non esse altiorem terra 12 est contradicere sensui; ergo est mala oppinio». Prima dicebatur patere per Commentatorem super tertio *De Anima*[13]; secunda sive minor per experientiam nautarum, qui vident, in mari existentes, montes sub se, et probant dicendo quod ascendendo malum vident eos, in navi vero non vident[14]; quod videtur accidere propter hoc, quod terra valde inferior sit et depressa a dorso maris.

9. Questo principio è aristotelico (*De coelo*, II, 5, 13; *De generatione animalium*, III, 4) ed è ripetuto da Averroè, Giovanni di Janduno, Alberto Magno, S. Tommaso (v. testi in Biagi, 89) molto prima di essere accolto da Giovanni Grammatico, da cui il Boffito (II, 283) vorrebbe far dipendere l'Autore.

10. Cfr. S. Tommaso, *Physicorum*, IV, 8, 6.

11. Il primo cielo è il cielo cristallino delle stelle fisse, il primo dei motori mossi, quindi il più vicino al primo motore immobile e quello che abbraccia nel suo moto circolare la totalità dell'universo. Alcuni critici come Giuliani, Poletto, Moore, Pistelli lo intendono come l'Empireo, secondo l'*Ep*. XIII, 67, ma contro di essi vedi Boffito, II, 283-4.

12. Secondo la concezione aristotelico-tomista del luogo come limite primo del contenente, immediatamente contiguo al limite del contenuto e formante con esso un *continuum*: cfr. Aristotele, *Physica*, IV, 30; S. Tommaso, *Physicorum*, IV, 6, 17.

IV

9 Il secondo argomento era questo: « A corpo più nobile compete luogo più nobile[9]; ora l'acqua è corpo più nobile della terra[10]; quindi all'acqua compete un luogo più nobile. E poiché un luogo è tanto più nobile quanto è più alto, per la sua maggior vicinanza al nobilissimo corpo onniabbracciante che è il primo cielo[11], ne consegue che il luogo dell'acqua è più alto del luogo della terra, e di conseguenza che l'acqua è più alta della terra, non essendoci differenza tra la posizione del luogo e quella del corpo che lo occupa »[12].

10 Le premesse maggiore e minore del primo sillogismo di questa argomentazione venivano ammesse come evidenti.

V

11 Il terzo argomento era questo: « Ogni opinione che contraddice ai sensi è un'opinione erronea; ora credere che l'acqua non sia più alta della terra contraddice ai sensi; quindi è un'opinione erronea ».

12 La premessa maggiore si diceva risultare da quanto afferma il Commentatore del terzo libro del *De Anima*[13]; la seconda premessa, cioè la minore, si diceva risultare dall'esperienza dei marinai i quali, trovandosi in mare, vedono i monti sotto di sé, e lo comprovano col dire che salendo sull'albero della nave li vedono, mentre stando sulla tolda della nave non li vedono[14], il che sembra accadere per il fatto che la terra è molto più bassa e depressa rispetto al dorso del mare.

13. Il Boffito (II, 284-5) fa rilevare che il riscontro testuale non si trova nel commento di Averroè al *De Anima*, ma alla *Physica* (VIII, 65) dove il passo è quasi identico: « Omnis opinio cui contradicit sensus non est bona opinio ».

14. Questa esperienza è riportata da molti autori a cominciare da Plinio (*Natur. Hist.*, II, 65), Tolomeo (*Almag.*, II, 4) fino ad Egidio Colonna (*Exameron*, II, 26) e al Sacrobosco (*Sphera*, I, 56). Vedi testi in Boffito, II, 285-6; Biagi, 91; Nardi, 45 seg.

VI

13 Quarto arguebatur sic: «Si terra non esset inferiore ipsa aqua, terra esset totaliter sine aquis, saltem in parte detecta, de qua queritur; et sic nec essent fontes neque flumina neque lacus; cuius oppositum videmus: quare oppositum eius ex quo sequebatur est verum, scilicet quod aqua sit altior terra».
14 Consequentia probabatur per hoc, quod aqua naturaliter fertur deorsum; et cum mare sit principium omnium aquarum ut patet per Phylosophum in Metauris suis [15], si mare non esset altius quam terra, non moveretur aqua ad ipsam terram [16], cum in omni motu naturali aque principium oporteat esse altius.

VII

15 Item arguebatur quinto: «Aqua videtur maxime sequi motum lune, ut patet in accessu et recessu maris [17]; cum igitur orbis lune sit ecentricus [18], rationabile videtur quod aqua in sua spera ecentricitatem imitetur orbis lune, et per consequens sit ecentrica [19]; et cum hoc esse non possit nisi sit altior terra, ut in prima ratione ostensum est, sequitur idem quod prius».

15. ARISTOTELE, *Meteorologica*, II, 2, dove però lo Stagirita non ricava la suddetta conclusione, anzi la dimostra errata, argomentando come farà Dante nel § XXIII. Il Biagi (93) opina che gli avversari di Dante citassero Aristotele basandosi su Bartolomeo Anglico (il cui *De proprietatibus rerum* fu tradotto in mantovano da Vivaldo Belcalzer), ma non è necessario perché l'idea era diffusissima (v. autori in BOFFITO, II, 288).

16. Questa opinione era abbastanza diffusa, cfr. RISTORO D'AREZZO, *Composizione del mondo*, VI, 7; BRUNETTO LATINI, *Trésor*, I, 3, 106; BARTOLOMEO ANGLICO, *op. cit.*, XIII, 21; testi in BIAGI, 94-95.

17. L'influsso della luna sulle maree era affermato già nell'antichità: ARISTOTELE, *De mundo*, 4; STRABONE, *Geographia*, I, 3 11; PLINIO, *Nat.*

VI

Il quarto argomento era questo: « Se la terra non fosse più bassa dell'acqua, la terra sarebbe totalmente senza acque – almeno nella parte emersa della quale appunto si discute –, e quindi non vi sarebbero sorgenti, né fiumi, né laghi. Ma noi vediamo il contrario di ciò, e quindi è vero il contrario di quell'ipotesi da cui derivava quella conseguenza, cioè è vero che l'acqua è più alta della terra ». Questa conclusione veniva comprovata dal fatto che l'acqua scorre naturalmente verso il basso, ed essendo il mare il principio di tutte le acque – come afferma il Filosofo nella sua *Meteorologia* [15] –, se il mare non fosse più alto della terra, l'acqua non scorrerebbe verso la terra [16], dato che in ogni movimento naturale dell'acqua la sorgente dev'essere più alta. 13 14

VII

Il quinto argomento era questo: « L'acqua sembra seguire perfettamente il moto della luna, come risulta dal flusso e riflusso del mare [17]; ora, essendo l'orbita lunare eccentrica [18], sembra logico che l'acqua nella sua sfera imiti l'eccentricità dell'orbita lunare e di conseguenza sia eccentrica [19], e poiché ciò non può verificarsi se l'acqua non è più alta della terra, come si è dimostrato nel primo argomento, ne consegue quella medesima conclusione ». 15

Hist., II, 97 e nei trattati medievali: BEDA, *De temporis ratione*, PL, XC, 425; ONORIO D'AUTUN, *De imagine mundi*, PL, CLXXII, I, 40; per i testi v. BOFFITO, II, 289-90.

18. L'eccentricità dell'orbita lunare in rapporto al centro della terra era opinione corrente: cfr. autori e testi in BIAGI, 96-97.

19. L'eccentricità dell'acqua nei confronti del centro della terra era una delle tre ipotesi avanzate da Andalò del Negro nel *Tractatus spere materialis* (il passo in BIAGI, 184 corretto da F. MAZZONI, in « Studi Dant. », XXXIX, 45) per risolvere la questione affrontata da Dante; le altre due erano la gibbosità della terra e l'unicità del globo terracqueo in cui l'acqua occupa le concavità della terra, soluzione questa preferita da Andalò e prospettata come l'unica vera da Antonio Pelacani. Per testi e figure v. BIAGI, 97 e 184; NARDI, 51-59.

VIII

16 Hiis igitur rationibus, et aliis non curandis [20], conantur ostendere suam oppinionem esse veram qui tenent aquam esse altiorem terra ista detecta sive habitabili, licet in contrarium est sensus et ratio. Ad sensum enim videmus per totam terram flumina descendere ad mare, tam meridionale quam septentrionale, tam orientale quam occidentale; quod non esset, si principia fluminum et tractus alveorum non essent altiora ipsa superficie maris. Ad rationem vero patebit inferius, et hoc multis rationibus demonstrabitur.

IX

17 In ostendendo sive determinando de situ et forma duorum elementorum, ut superius tangebatur, hic erit orbo. Primo demonstrabitur impossibile aquam in aliqua parte sue circumferentie altiorem esse hac terra emergente sive detecta. Secundo demonstrabitur terram hanc emergentem esse ubique altiorem totali superficie maris. Tertio instabitur contra demonstrata et solvetur instantia. Quarto ostendetur causa finalis et efficiens huius elevationis sive emergentie terre. Quinto solvetur ad argumenta superius prenotata.

X

18 Dico ergo propter primum quod si aqua, in sua circumferentia considerata, esset in aliqua parte altior quam terra, hoc esset de necessitate altero istorum duorum modorum: vel quod aqua esset ecentrica, sicut prima et quinta ratio

20. Altri argomenti sono riportati da Ristoro d'Arezzo e da Egidio Colonna, cfr. Biagi, 99.

VIII

Con simili argomenti dunque – e con altri non degni di considerazione [20] – i sostenitori della tesi che l'acqua è più alta della terra emersa o abitabile cercano di dimostrare la verità della loro opinione, benché in contrasto con essa stiano il senso e la ragione. Riguardo al senso infatti, noi vediamo che in ogni parte della terra, sia meridionale che settentrionale, sia orientale che occidentale, i fiumi discendono verso il mare, il che non avverrebbe se le sorgenti dei fiumi ed i corsi dei loro alvei non fossero più alti della superficie del mare. Riguardo poi alla ragione, la nostra tesi risulterà chiara più avanti quando sarà dimostrata con molti argomenti. 16

IX

Nell'indicare la (vera) soluzione del problema del luogo e della forma dei due elementi, cui si accennava sopra, si seguirà quest'ordine: in primo luogo si dimostrerà essere impossibile che l'acqua, in qualche parte della sua superficie, sia più alta della terra emergente o asciutta; in secondo luogo si dimostrerà che la terra emergente è ovunque più alta dell'intera superficie del mare; in terzo luogo si prospetterà un'obiezione contro la dimostrazione di questa tesi e si risolverà l'obiezione; in quarto luogo sarà indicata la causa finale e la causa efficiente del sollevamento o emersione della terra; in quinto luogo si confuteranno gli argomenti addotti sopra. 17

X

Riguardo dunque al primo, punto affermo che se l'acqua, in qualche parte della sua superficie sferica, fosse più alta della terra, ciò si verificherebbe necessariamente in uno di questi due modi: o perché l'acqua sarebbe eccentrica (nei 18

procedebat; vel quod, concentrica existens, esset gibbosa in aliqua parte, secundum quam terre superhemineret; aliter esse non posset, ut subtiliter inspicienti satis manifestum est: sed neutrum istorum est possibile; ergo nec illud ex quo
19 alterum vel alterum sequebatur. Consequentia, ut dicitur, est manifesta per locum [21] a sufficienti divisione cause; im-impossibilitas consequentis per ea que ostendentur apparebit.

XI

20 Ad evidentiam igitur dicendorum, duo supponenda sunt: primum est quod aqua naturaliter movetur deorsum; secundum est quod aqua est labile corpus naturaliter, et non
21 terminabile termino proprio [22]. Et si quis hec duo principia vel alterum ipsorum negaret, ad ipsum non esset determinatio, cum contra negantem principia alicuius scientie non sit disputandum in illa scientia, ut patet ex primo *Physicorum* [23], sunt etenim hec principia inventa sensu et inductione, quorum est talia invenire, ut patet ex primo *Ad Nicomacum* [24].

XII

22 Ad destructionem igitur primi membri consequentis [25] dico quod aquam esse ecentricam est impossibile. Quod sic demonstro: Si aqua esset ecentrica, tria impossibilia seque-

21. Il *locus* in logica significa il titolo generale che raggruppa i vari modi di argomentazione dialettica e sta anche per argomento, quello di Dante è il *locus a divisione*, di cui parlava già Aristotele.

22. Per questi presupposti cfr. ARISTOTELE, *De coelo*, II, 4; *De generatione et corruptione*, II, 9.

23. ARISTOTELE, *Physica*, I, 8. Più che dal testo greco il principio risulta dalla *translatio antiqua* ove si dice che il matematico non deve disputare con colui che nega i princìpi della geometria. Cfr. *Conv.*, IV, 15-16; *Mon.*, III, 3.

24. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, I, 7.

25. Cioè la tesi dell'eccentricità dell'acqua, cfr. § X.

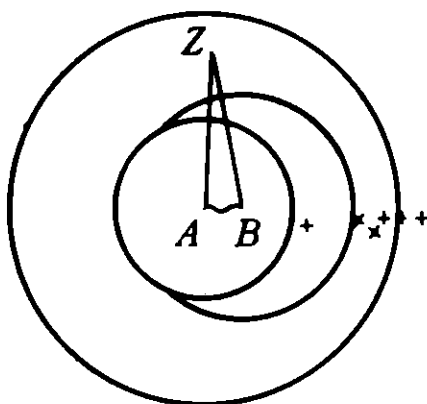
confronti della terra), come si concludeva nel primo e nel quinto argomento, o perché, pur essendo concentrica, presenterebbe in qualche parte una gibbosità nella quale appunto sarebbe più alta della terra. Non potrebbero esserci altri modi (di emersione), come risulta sufficientemente chiaro a chi sappia penetrare con acutezza nell'argomento. Ora nessuno di quei due modi alternativi è possibile, e quindi non è possibile neppure quell'ipotesi (dell'acqua più alta della terra), dalla quale scaturivano quei due modi alternativi (di realizzazione). La consequenzialità logica (del sillogismo) è evidente in base al « locus », come si dice [21], della sufficiente divisione dell'oggetto in questione; la conclusione dell'impossibilità (della suddetta ipotesi) risulterà chiara da quanto si verrà dimostrando. 19

XI

Per chiarire la verità del nostro assunto dobbiamo partire da due presupposti: primo, che l'acqua per natura si muove verso il basso; secondo, che l'acqua per natura è un corpo fluido e di per sé non pone limiti al suo corso [22]. Se qualcuno negasse questi due princìpi o uno dei due, non sarebbe più possibile discutere con lui, poiché con chi nega i princìpi di una scienza non si deve discutere nell'ambito di quella scienza, come risulta dal primo libro della *Physica* [23]. Quei princìpi infatti sono stati scoperti col metodo induttivo-sperimentale, la cui funzione è proprio quella di scoprire i princìpi, come risulta dal primo libro *Ad Nicomachum* [24]. 20 21

XII

Dunque, per invalidare il primo modo alternativo accennato nella conclusione (del precedente sillogismo) [25], affermo che è impossibile che l'acqua sia eccentrica (rispetto alla terra), e lo dimostro nel modo seguente: se l'acqua fosse eccentrica ne deriverebbero tre conseguenze impossibili, primo 22

rentur; quorum primum est quod aqua esset naturaliter mobilis sursum et deorsum; secundum est quod aqua non moveretur deorsum per eandem lineam cum terra; tertium est quod gravitas equivoce predicaretur de ipsis; que omnia 23 non tantum falsa sed impossibilia esse videntur. Consequentia declaratur sic: Sit celum circumferentia in qua tres cruces, aqua in qua due, terra in qua una; et sit centrum celi et terre punctus in quo A, centrum vero aque ecentrice punctus in quo B; ut patet in figura signata [26]. Dico ergo

quod, si aqua erit in A et habeat transitum, quod naturaliter movebitur ad B, cum omne grave moveatur ad centrum proprie circumferentie naturaliter [27]; et cum moveri ab A ad B sit moveri sursum, cum A sit simpliciter deorsum ad omnia [28], aqua movebitur naturaliter sursum; quod erat 24 primum impossibile, quod sequi dicebatur. Preterea sit gleba terre in Z, et ibidem sit quantitas aque, et absit omne prohibens: cum igitur, ut dictum est, omne grave moveatur ad centrum proprie circumferentie, terra movebitur per lineam rectam ad A, et aqua per lineam rectam ad B; sed hoc oportebit esse per lineas diversas, ut patet in figura signata; quod non solum est impossibile, sed rideret Aristotiles si audiret [29]. Et hoc erat secundum quod declarari debebatur. 25 Tertium vero declaro sic: Grave et leve sunt passiones corporum simplicium, que moventur motu recto; et levia moventur sursum, gravia vero deorsum [30]. Hoc enim intendo

26. La figura è analoga a quella che si trova nel *Tractatus* di Andalò del Negro, contemporaneo di Dante (Cod. laurent. lat. XXIX, 8, p. 4).

che l'acqua per sua natura scorrerebbe sia verso l'alto che verso il basso; secondo che l'acqua non scorrerebbe verso il basso nella stessa direzione della terra; terzo che il concetto di « gravità » si attribuirebbe ai due elementi in senso equivoco. Tutte queste conseguenze sono evidentemente non soltanto false, ma impossibili. Tali conseguenze si possono illustrare nel modo seguente: il cielo sia la circonferenza segnata con tre croci, l'acqua quella con due, la terra quella con una, inoltre il centro del cielo e della terra sia il punto A e il centro dell'acqua eccentrica il punto B, come appare nella figura disegnata [26]. Ora, dato che vi sia acqua in A ed abbia possibilità di passaggio, dico che essa per sua natura fluirà verso B, poiché ogni corpo grave tende per sua natura a spostarsi al centro della propria sfera [27]; e poiché il muoversi da A a B è un movimento dal basso verso l'alto – essendo A il punto assolutamente più basso rispetto a tutte le cose [28] –, l'acqua si muoverà per sua natura dal basso verso l'alto, e questo era la prima conseguenza impossibile di cui si parlava. Supponiamo inoltre che nel punto Z vi sia una zolla di terra e nello stesso punto una certa quantità d'acqua, e che manchi ogni ostacolo (al loro movimento): siccome ogni corpo grave tende al centro della propria sfera, come si è detto, la zolla di terra si muoverà in linea retta verso A e l'acqua in linea retta verso B, prendendo necessariamente direzioni diverse – come risulta nella figura tracciata –, e ciò non solo è impossibile, ma ne riderebbe Aristotele, se l'udisse [29]. Questa era la seconda conseguenza che si doveva illustrare. La terza conseguenza infine la illustro nel modo seguente: la gravità e la leggerezza sono qualità proprie dei corpi semplici che si muovono con moto rettilineo, quelli leggeri verso l'alto, quelli pesanti invece verso il basso [30] –

23

24

25

27. Questo principio si trova in Aristotele (*De coelo*, II, 14) per il quale però, dato il sistema delle sfere omocentriche, un grave si muove al centro non in quanto centro della propria sfera ma in quanto centro dell'universo.

28. In quanto A come centro della terra è il centro del mondo, cfr. § III.

29. Si riferisce ad un certo atteggiamento derisorio di Aristotele verso errori degli avversari. Cfr. *Conv.*, IV, 15, 6: « Forte riderebbe Aristotele udendo ».

30. Cfr. ARISTOTELE, *Physica*, IV, 42.

per grave et leve, quod sit mobile; sicut vult Phylosophus in *Celo et Mundo*[31]. Si igitur aqua moveretur ad B, terra vero ad A, cum ambo sint corpora gravia, movebuntur ad diversa deorsum; quorum una ratio esse non potest, cum unum sit deorsum simpliciter, aliud vero secundum quid. Et cum diversitas in ratione finium arguat diversitatem in hiis que sunt propter illos, manifestum est quod diversa ratio gravitatis[32] erit in aqua et in terra; et cum diversitas rationis cum identitate nominis equivocationem faciat, ut patet per Phylosophum in *Antepredicamentis*[33], sequitur quod gravitas equivoce predicetur de aqua et terra; quod erat tertium

26 consequentie membrum declarandum. Sic igitur patet per veram demonstrationem, de genere illarum que demonstrant non esse, hoc, quod aqua non est ecentrica; quod erat primum consequentis principalis consequentie quod destrui debebatur[34].

XIII

27 Ad destructionem secundi membri consequentis principalis consequentie, dico quod aquam esse gibbosam est etiam impossibile. Quod sic demonstro: Sit celum in quo quatuor cruces, aqua in quo tres, terra in quo due; et centrum terre et aque concentrice et celi sit D. Et presciatur hoc, quod aqua non potest esse concentrica terre, nisi terra sit in aliqua parte gibbosa supra centralem circumferentiam, ut patet instructis in mathematicis[35], si in aliqua parte emergit a

31. ARISTOTELE, *De coelo*, I, 3-5.

32. Il testo della *princeps* ha « ratio fluitatis », variato dal Böhmer, Giuliano e Russo in « ratio fluiditatis », corretto dal Moore e Angelitti in « ratio gravitatis ». Il Padoan (p. XL) ritorna alla vecchia lezione (tradotta « norma del movimento ») in base a motivi non convincenti, anzi devianti dall'argomentazione dantesca intesa a dimostrare che il contenuto essenziale (*ratio*) espresso dal termine gravità è diverso per l'acqua e per la terra.

33. ARISTOTELE, *Praedicamenta*, I.

34. Cfr. § X.

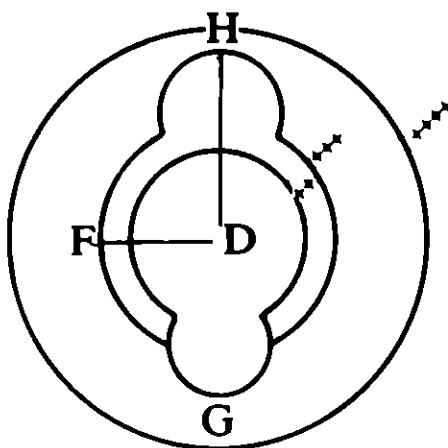
35. Il Biagi rimanda al teorema di Euclide (l. IV): « Il maggiore di tutti i cerchi concentrici contiene la totalità dei minori », ma già l'Angelitti (« Bull. Soc. Dant. It. », XV, 181) non era riuscito a trovarlo. Il Boffito (II, 302, 304) lo considera un principio teorico di cui cerca la fonte in Archimede e Bacone, con gravi fraintendimenti criticati dall'Angelitti (« Bibl. Dant. », a. II, 5). La premessa dantesca è un dato evidente nella cosmo-

intendo infatti per grave e leggero il corpo mobile, come vuole il Filosofo nel *De coelo et mundo* [31]. Pertanto se l'acqua si muovesse verso B e la terra invece verso A, essendo ambedue corpi pesanti si muoverebbero bensì dall'alto verso il basso, ma in direzione di punti diversi, e tali punti finali diversi non possono avere un'identica natura essenziale, poiché uno è basso in senso assoluto, l'altro invece in senso relativo. E poiché la diversità essenziale dei fini comporta una diversità in ciò che serve a raggiungerli, è chiaro che nell'acqua e nella terra sarà presente una diversa essenza di gravità [32]. E poiché esprimere essenze diverse con un nome identico genera equivoco – come dimostra il Filosofo negli *Antepraedicamenta* [33] –, ne consegue che il termine « gravità » viene attribuito all'acqua e alla terra in modo equivoco; e questa era la terza conseguenza che andava chiarita. In tal modo quindi, in base ad una vera dimostrazione – del genere di quelle che dimostrano l'impossibilità di una cosa – risulta chiaro che l'acqua non è accentrica. E così viene invalidato, come si doveva, il primo modo alternativo (di realizzazione dell'ipotesi) indicato nella conclusione della prima argomentazione [34]. 26

XIII

27 Per invalidare il secondo modo accennato nella stessa conclusione del primo sillogismo, affermo che è perfino impossibile che l'acqua presenti una gibbosità, e lo dimostro nel modo seguente: il cerchio indicato con quattro croci sia il cielo, quello con tre l'acqua, quello con due la terra, e D sia il centro della terra, dell'acqua concentrica e del cielo. Bisogna premettere che l'acqua non può essere concentrica alla terra se la terra stessa, dato che in qualche parte emerge sulla superficie dell'acqua, non presentasse in quella parte una gibbosità sporgente sulla propria regolare superficie sferica, com'è ben noto agli esperti in matematica [35]. Indi-

grafia aristotelica, dove la sfera della terra, concentrica e più piccola della sfera dell'acqua che la circonda, non può emergere che per una gobba.

circumferentia aque. Et ideo gibbus aque sit in quo H, gibbus vero terre in quo G; deinde protrahatur linea una a D ad H,

et una alia a D ad F. Manifestum est quod linea que est a D ad H est longior quam que est a D ad F, et per hoc summitas eius est altior summitate alterius; et cum utraque contingat in summitate sua superficiem aque, neque transcendat, patet quod aqua gibbi erit sursum per respectum ad superficie ubi est F. Cum igitur non sit ibi prohibens, si vera sunt que prius supposita erant [36], aqua gibbi dilabetur, donec coequetur ad D cum circumferentia centrali sive regulari; et sic impossibile erit permanere gibbum, vel esse;
28 quod demonstrari debebat. Et preter hanc potissimam demonstrationem, potest etiam probabiliter ostendi quod aqua non habeat gibbum extra circumferentiam regularem; quia quod potest fieri per unum, melius est quod fiat per unum quam per plura [37]: sed totum propositum [38] potest fieri per solum gibbum terre, ut infra patebit; ergo non est gibbus in aqua, cum Deus et natura semper faciat et velit [39] quod melius est, ut patet per Phylosophum primo *De Celo et*
29 *Mundo*, et secundo *De Generatione Animalium* [40]. Sic igitur patet de primo sufficienter, videlicet quod impossibile est

36. Cfr. § XI.

37. Assioma comune nella filosofia classica (Aristotele, *De coelo*, II, 4; S. Tommaso, *S. contra Gent.*, I, 42; III, 70) e ripetuto da Dante (*Mon.*, I, 14, 1).

38. Cioè l'emersione della terra pur nella sua concentricità con l'acqua. La lezione moncettiana « oppositum », giustificata con motivi un po' cavillosi dal Boffito (« Bull. Soc. Dant. It. », VIII, 304) e tradotta « tutto l'opposto » (II, 304), è stata corretta dal Russo e Pistelli in « suppositum »

chiamo dunque con H la gibbosità dell'acqua e con G la gibbosità della terra e poi tiriamo una linea da D ad H ed un'altra da D a F. È chiaro che la linea che va da D ad H è più lunga di quella che va da D a F, e perciò l'estremità della prima linea è più alta dell'estremità della seconda, e poiché ambedue le estremità toccano la superficie dell'acqua senza oltrepassarla, è evidente che l'acqua formante la gibbosità sarà più in alto rispetto alla superficie dove è il punto F. Se sono veri i presupposti accennati sopra [36], l'acqua della gibbosità, in assenza di ostacoli, fluirà verso il basso fino a formare una superficie sferica regolare, cioè equidistante dal centro D; sarà così impossibile che possa permanere od esistere una gibbosità dell'acqua, e questo è quanto si doveva dimostrare. Oltre questa dimostrazione apodittica, c'è anche 28 un'argomentazione probabile con cui si può dimostrare che l'acqua non ha una gibbosità che emerga fuori dalla sua superficie sferica regolare. Infatti, ciò che può ottenersi con una sola causa è meglio che si ottenga con quella sola che con più [37]; ora tutto il fenomeno considerato [38] può verificarsi ammettendo la sola gibbosità della terra, come apparirà in seguito; quindi non c'è gibbosità nell'acqua, poiché Dio e la natura fanno e vogliono [39] sempre ciò che è meglio, come è dimostrato dal Filosofo nel libro primo del *De coelo et mundo* e nel secondo del *De generatione animalium* [40]. Per- 29 tanto risulta sufficientemente chiaro quanto riguarda il primo punto, cioè che è impossibile che l'acqua, in qualche

e dal Padoan in « propositum ». Si accoglie quest'ultimo emendamento dandogli valore verbale, non sostantivale (assunto, intento, come traduce Padoan). L'Angelitti considera la presunta abbreviatura t. o. (*totum oppositum*) come falsa lettura di t. e. (*terrae emersio*) (« Bull. », XV, 178).

39. Il verbo al singolare del testo (cfr. anche *Mon.*, I, 3, 3) sta ad indicare non una identificazione tra Dio e natura, ma una compenetrazione tra l'agente principale ed il suo strumento, secondo l'idea scolastica che la natura è la *ratio artis divinae* insita nelle cose per cui tendono ai loro fini (S. Tommaso, *S. Theol.*, I, 22, 2, ad 4; 55, 1, ad 2; *S. contra Gent.*, II, 15; III, 3).

40. Aristotele, *De coelo*, I, 4; II, 5; *De generatione animalium*, II, 1. Non credo che questo principio (ripetuto da Dante, *Mon.*, I, 14, 10) si possa avvicinare a quello dell'ottimismo assoluto leibniziano, come fa E. Carruccio (*Princ. filos. e metodi scient. nella Questio*, in « Filosofia », 1970 (2), 525-26), ma piuttosto va ricondotto all'ottimismo relativo di S. Tommaso (*S. contra Gent.* III, 3; I, 42).

aquam in aliqua parte sue circumferentie esse altiorem, hoc est remotiorem ad centrum mundi, quam sit superficies huius terre habitabilis; quod erat primum in ordine dicendorum.

XIV

31 Si ergo impossibile est aquam esse ecentricam, ut per primam figuram demonstratum est, et esse cum aliquo gibbo, ut per secundam est demonstratum; necesse est ipsam esse concentricam et coequam, hoc est equaliter in omni parte sue circumferentie distantem a centro mundi, ut de se patet.

XV

30 Nunc arguo sic: Quicquid superheminet alicui parti circumferentie distantis equaliter a centro, est remotius ab ipso centro quam aliqua pars ipsius circumferentie: sed omnia littora, tam ipsius Amphitritis quam marium mediterraneorum[41], superheminent superficiei contingentis maris, ut patet ad oculum; ergo omnia littora sunt remotiora a centro mundi, cum centrum mundi sit centrum maris ut visum est[42], et superficies littorales sint partes totalis superficiei maris: et cum omne remotius a centro mundi sit altius, consequens est quod littora omnia sint superheminentia toti mari; et si littora, multo magis alie regiones terre, cum littora sint inferiores partes terre; et id flumina ad illa descendentia
32 manifestant. Maior vero huius demonstrationis demonstratur in theorematibus geometricis[43]; et demonstratio est ostensiva,

41. L'Oceano è detto Anfitride dal nome omonimo di una Nereide, sposa di Poseidone, dio del mare. Tale denominazione, che si trova già in Aristotele, è comune nei trattatisti medievali ed è ripetuta da Dante (*Ep.* VII, 12); mari mediterranei sono tutti i mari diversi dall'Oceano.

42. Cfr. § XII.

43. Si riferisce al teorema dell'equidistanza di tutti i punti di una circonferenza dal centro, per cui i punti esterni alla circonferenza (quelli della soprelevazione) distano più del raggio.

parte della sua superficie sferica, sia più alta – cioè più distante dal centro del mondo – di quanto lo sia la superficie della terra abitabile. Questo era, nell'ordine suindicato, il primo punto da svolgere.

XIV

30 Se dunque è impossibile che l'acqua sia eccentrica – come si è dimostrato con la prima figura –, e che presenti qualche gibbosità – come si è dimostrato con la seconda –, è necessario che essa sia concentrica e sferica, cioè equidistante, in ogni parte della sua superficie sferica, dal centro del mondo, come risulta di per sé evidente.

XV

31 Ed ora ecco la mia dimostrazione: qualunque elevazione in qualche parte di una superficie sferica equidistante dal centro è più distante da tale centro di qualunque altra parte della stessa superficie sferica; ora tutte le spiagge, sia dell'oceano che dei mari mediterranei [41], sono sopraelevate rispetto alla superficie del mare che le lambisce, come risulta a colpo d'occhio; quindi tutte le spiagge sono più distanti dal centro del mondo in quanto il centro del mondo coincide, come si è visto [42], con il centro del mare, e le superfici marine contigue alle spiagge sono parti della superficie totale del mare. E poiché ogni cosa più distante dal centro del mondo è più alta, ne consegue che tutte le spiagge sono più alte rispetto a tutto il mare, e se lo sono le spiagge, tanto più lo sono le altre regioni della terra, essendo le spiagge le parti più basse della terra, come lo dimostrano i fiumi che ad esse discendono. 32 La premessa maggiore di questa dimostrazione è provata in base a teoremi geometrici [43]; la dimostrazione poi è ostensiva, sebbene abbia una sua forza cogente analoga

licet vim suam habeat, ut in hiis que demonstrate sunt
33 superius per impossibile[44]. Et sic patet de secundo.

XVI

34 Sed contra ea que sunt determinata, sic arguitur: Gravissimum corpus equaliter undique ac potissime petit centrúm: terra est gravissimum corpus; ergo equaliter undique ac potissime petit centrum. Et ex hac conclusione sequitur, ut declarabo, quod terra equaliter in omni parte sue circumferentie distet a centro, per hoc quod dicitur « equaliter »; et quod sit substans omnibus corporibus, per hoc quod dicitur « potissime »; unde sequeretur, si aqua esset concentrica, ut dicitur, quod terra undique esset circumfusa et
35 latens; cuius contrarium videmus. Quod illa sequantur ex conclusione, sic declaro: Ponamus per contrarium sive oppositum consequentis illius quod est in omni parte equaliter distare, et dicamus quod non distet; et ponamus quod ex una parte superficies terre distet per viginti stadia, ex alia per decem: et sic unum emisperium[45] eius erit maioris quantitatis quam alterum: nec refert utrum parum vel multum diversificentur in distantia, dummodo diversificentur. Cum ergo maioris quantitatis terre sit maior virtus ponderis, emisperium maius per virtutem sui ponderis prevalentem impellet emisperium minus, donec adequetur quantitas utrisque, per cuius adequationem adequetur pondus; et sic undique redibit ad distantiam quindecim stadiorum; sicut et videmus in appensione ac adequatione ponderum in bi-
36 lancibus. Per quod patet quod impossibile est terram equaliter centrum petentem diversimode sive inequaliter in sua circumferentia distare ab eo. Ergo necessarium est oppositum

44. Il Boffito (II, 307) e il Biagi (118), considerando l'*ut* abbreviatura che sta per *utique*, intendono che la forza dimostrativa del polisillogismo si fonda sulle precedenti dimostrazioni per assurdo, ma ciò contrasta con la dichiarata natura ostensiva.

45. Qui emisfero non va inteso nel preciso significato scientifico, ma come una calotta sferica. Per tutta l'ipotesi cfr. ARISTOTELE, *De coelo*, II, 14 e soprattutto S. TOMMASO, *De coelo*, II, 27, 6 e 7.

alle precedenti dimostrazioni per assurdo [44]. Si è chiarito in tal modo quanto concerne il secondo punto. 33

XVI

34 Ma contro il risultato della mia argomentazione si può sollevare questa obiezione: il corpo più pesante tende al centro in modo uguale in ogni sua parte ed in modo massimo: ora la terra è il corpo più pesante; quindi la terra tende al centro in modo uguale in ogni sua parte ed in modo massimo. Da questa conclusione consegue, come spiegherò, che la terra, tendendo al centro «in modo uguale», dev'essere equidistante dal centro in ogni parte dalla sua superficie sferica, e tendendovi «in ogni massimo», dev'essere più bassa di tutti i corpi, col risultato che la terra – qualora l'acqua fosse concentrica, come dicono – sarebbe dappertutto sommersa e coperta dalle acque, mentre noi vediamo il contrario. 35 Che tali conseguenze derivino dalla conclusione (del sillogismo) lo illustro nel modo seguente: supponiamo il contrario o (meglio) l'opposto di quella prima conseguenza che è l'equidistanza in ogni parte, e diciamo che (la terra) non è equidistante (dal centro); supponiamo inoltre che la superficie della terra da una parte disti (dal centro) venti stadi e dall'altra dieci, in questo caso un suo emisfero [45] avrà un volume maggiore dell'altro; non ha alcuna importanza se le loro distanze (dal centro) differiscano poco o molto, purché differiscano. Pertanto, siccome un maggior volume di terra ha maggior peso, l'emisfero maggiore, per la prevalente forza del suo peso, premerà sull'emisfero minore finché i volumi di ambedue si pareggino e, attraverso tale livellamento, si pareggino pure i pesi – come vediamo (accadere) nella pesatura con il pareggiamento dei pesi sulle bilance – e così ogni parte si ridurrà alla distanza di quindici stadi. 36 È quindi evidentemente impossibile che la terra, tendendo al centro in modo uguale, disti da esso in modo diverso o disuguale nella sua superficie sferica. Quindi, dato che la terra dista

suum quod est equaliter distare, cum distet; et sic declarata est consequentia, quantum ex parte eius quod est equaliter 37 distare. Quod etiam sequatur ipsam substare omnibus corporibus, quod sequi etiam ex conclusione dicebatur, sic declaro: Potissima virtus potissime attingit finem, nam per hoc potissima est, quod citissime ac facillime finem consequi potest: potissima virtus gravitatis est in corpore potissime petente centrum, quod quidem est terra; ergo ipsa potissime attingit finem gravitatis, qui est centrum mundi; ergo substabit omnibus corporibus, si potissime petit centrum; quod 38 erat secundo declarandum. Sic igitur apparet esse impossibile quod aqua sit concentrica terre; quod est contra determinata.

XVII

39 Sed ista ratio non videtur demonstrare, quia propositio maior principalis sillogismi non videtur habere necessitatem. Dicebatur enim « gravissimum corpus equaliter undique ac potissime petit centrum »; quod non videtur esse necessarium; quia, licet terra sit gravissimum corpus comparatum ad alia corpora, comparatum tamen in se, secundum suas partes, potest esse gravissimum et non gravissimum, quia posset 40 esse gravior terra ex una parte quam ex altera [46]. Nam cum adequatio corporis gravis non fiat per quantitatem, in quantum quantitas, sed per pondus, poterit ibi esse adequatio ponderis, quod non sit ibi adequatio quantitatis; et sic illa demonstratio est apparens et non existens [47].

46. L'idea di una gravità diversificata della terra si trova in Seneca, Avicenna, Vincenzo di Beauvais, Bartolomeo Anglico (cfr. testi in Biagi, 123-24), e non soltanto nei cosmografi del sec. XV, come vuole il Boffito (II, 310-11).

47. La dimostrazione dell'obiezione era infatti legata al principio che un maggior volume ha maggior peso, per cui il maggior volume di un'eventuale gibbosità, avendo maggior peso, premerebbe sulle altre parti, operando un livellamento di equidistanza.

(dal centro), è necessario ammettere l'opposto del « distare in modo disuguale », cioè appunto il « distare in modo uguale ». E così è spiegata la suddetta conseguenza per la parte che riguarda l'equidistanza. 37 Che inoltre la terra sia il più basso di tutti i corpi – come conseguenza che si diceva derivare anch'essa dalla conclusione (del sillogismo) – lo spiego nel seguente modo: la massima forza raggiunge il fine in massimo grado – infatti tale forza è detta « massima » appunto perché può raggiungere il fine nel modo più rapido e facile –; ora la massima forza di gravità è insita nel corpo che tende al centro in massimo grado e tale corpo è appunto la terra; quindi la terra raggiunge in massimo grado il punto finale della gravità, che è il centro del mondo; quindi la terra, raggiungendo in massimo grado il centro (del mondo), sarà la più bassa di tutti i corpi. E questa era la seconda conseguenza da spiegare. 38 Così dunque pare chiaramente impossibile che l'acqua sia concentrica alla terra, il che contrasta con i risultati della mia argomentazione.

XVII

39 Tuttavia quel ragionamento (dell'obiezione) non sembra probante poiché la premessa maggiore del primo sillogismo non sembra possedere carattere di necessità. Vi si diceva infatti: « il corpo più pesante tende al centro in modo uguale in ogni sua parte ed in modo massimo », ma tale proposizione non sembra essere necessaria poiché, sebbene la terra in rapporto ad altri corpi sia quello più pesante, considerata invece in se stessa nelle sue parti, può essere e non essere il più pesante, in quanto potrebbe essere più pesante da una parte che dall'altra [46]. 40 Infatti, poiché il bilanciamento di un corpo grave non avviene in base al volume in quanto, tale ma in base al peso, vi potrà essere parità di peso senza che vi sia parità di volume. E così quella dimostrazione resta apparente ed insussistente [47].

XVIII

41 Sed talis instantia nulla est; procedit enim ex ignorantia nature homogeneorum et simplicium. Corpora enim homogenea et simplicia – sunt homogenea ut aurum depuratum, et simplicia ut ignis et terra – regulariter in suis partibus
42 qualificantur omni naturali passione [48]. Unde, cum terra sit corpus simplex, regulariter in suis partibus qualificatur, naturaliter et per se loquendo; quare cum gravitas insit naturaliter terre, et terra sit corpus simplex, necesse est ipsam in omnibus partibus suis regularem habere gravitatem, secundum proportionem quantitatis. Et sic adhuc [49] ratio in-
43 stantie principalis. Unde respondendum est quod ratio instantie sophistica est, quia fallit secundum quid et simpliciter [50].
44 Propter quod sciendum est quod Natura universalis non frustratur suo fine [51]; unde, licet natura particularis aliquando propter inobedientiam materie ab intento fine frustretur, Natura tamen universalis nullo modo potest a sua intentione deficere, cum Nature universali equaliter actus et potentia
45 rerum, que possunt esse et non esse, subiaceant. Sed intentio Nature universalis est ut omnes forme, que sunt in potentia materie prime, reducantur in actum, et secundum rationem speciei sint in actu; ut materia prima secundum suam tota-

48. Per queste distinzioni cfr. Aristotele, *Meteorologica*, IV, 10 e 12; *De coelo*, III, 5 e 7.

49. Il testo moncettiano ha *adhuc* (*est* sottinteso), che l'Angelitti (« Bull. Soc. Dant. It. », VIII, 57) completa coerentemente con *adhuc restat* o *manet*, mentre il Fraticelli, Giuliani e Moore correggono arbitrariamente con *perit* e il Torri e Pistelli con *cadit*, emendamenti inaccettabili non solo per difficoltà paleografiche, ma perché fanno cadere indebitamente l'obiezione principale, mentre la confutazione dantesca è rivolta contro l'istanza fatta all'obiezione principale che viene pertanto restaurata nella sua validità e richiede una nuova confutazione che Dante fornisce subito dopo. Il Boffito (II, 313) reca *adhuc nulla est*, ma poi per coerenza è costretto a intendere assurdamente l'*instantiae principalis* come la seconda obiezione fatta alla prima.

50. Cioè che la terra tenda al centro in modo uniforme e massimo e quindi debba essere sommersa dall'acqua è vero in senso relativo, non in senso assoluto, perché può verificarsi quell'eccezione indicata da Dante. Il Boffito (II, 314) considera indebitamente come fallacia sofistica la se-

XVIII

Ma tale istanza (all'obiezione) non ha valore poiché procede da ignoranza circa la natura dei corpi omogenei e dei corpi semplici. Infatti i corpi omogenei e quelli semplici – omogenei come l'oro allo stato puro e semplici come il fuoco e la terra – hanno tutte le loro qualità naturali uniformemente distribuite nelle loro parti [48]. Pertanto, essendo la terra un corpo semplice, essa, per natura e assolutamente parlando, possiede le sue qualità uniformemente distribuite nelle varie parti. Quindi, dato che la gravità è insita per natura nella terra, e dato che la terra è un corpo semplice, è necessario che essa abbia in tutte le sue parti una gravità uniforme, cioè distribuita nella stessa proporzione in tutto il suo volume. Ma se è così, il ragionamento della prima obiezione resta ancora valido [49]. Pertanto bisogna rispondere che il ragionamento di questa obiezione è sofistico in quanto confonde il senso relativo con il senso assoluto [50]. Bisogna infatti sapere che la Natura universale non viene mai frustrata nel suo fine [51], per cui, quand'anche una natura particolare possa talvolta, per la resistenza della materia, venir meno al fine inteso, la Natura Universale invece non può in nessun modo fallire il suo intento, poiché ad essa sono ugualmente sottomessi l'atto e la potenza delle cose contingenti. Ora l'intento della Natura universale è che tutte le forme che sono in potenza nella materia prima si traducano in atto, e siano attuate secondo la natura della loro specie, cosicché la materia prima nella sua totalità sia il substrato di tutte le

41 42 43 44 45

conda obiezione che estenderebbe in senso assoluto a tutti i corpi, anche a quelli semplici e omogenei, la differenziazione volume-peso valida per i corpi eterogenei.

51. Questo principio scolastico (S. TOMMASO, *S. Theol.*, I, 22, 2; 103, 8; ALBERTO MAGNO, *Phys.*, II, 1, 5) è ripetuto da Dante (*Par.*, I, 127-129; VIII, 113-114; *Inf.*, IX, 95). La Natura Universale è l'ordine di tutto l'universo che Dante identifica altrove con Dio (*Conv.*, III, 4, 10), secondo quel rapporto intrinseco e dinamico tra movente principale e strumento, di cui si è parlato (nota 39). Il Boffito (II, 314-316) l'interpreta in senso neoplatonico, più giustamente il Biagi (129-131) in senso aristotelico-scolastico.

litatem sit sub omni forma materiali, licet secundum partem
46 sit sub omni privatione opposita, preter unam [52]. Nam cum omnes forme, que sunt in potentia materie, idealiter sint in actu in Motore celi [53], ut dicit Comentator in *De Substantia Orbis* [54], si omnes iste forme non essent semper in actu, Motor celi deficeret ab integritate diffusionis sue bonitatis [55],
47 quod non est dicendum. Et cum omnes forme materiales generabilium et corruptibilium, preter formas elementorum, requirant materiam et subiectum mixtum et complexionatum, ad quod tanquam ad finem ordinata sunt elementa in quantum elementa, et mixtio esse non possit nisi miscibilia simul esse possunt, ut de se patet; necesse est esse partem in universo ubi omnia miscibilia, scilicet elementa, convenire possint; hec autem esse non posset, nisi terra in aliqua parte emer-
48 geretur, ut patet intuenti. Unde cum intentioni Nature universalis omnis natura obediat, necesse fuit etiam preter simplicem naturam terre, que est esse deorsum, inesse aliam naturam per quam obediret intentioni universalis Nature; ut scilicet pateretur elevari in parte a virtute celi, tanquam obediens a precipiente, sicut videmus de concupiscibili et irascibili in homine; que licet secundum proprium impetum ferantur secundum sensitivam affectionem, secundum tamen quod rationi obedibiles sunt, quandoque a proprio impetu retrahuntur, ut patet ex primo *Ethicorum* [56].

XIX

49 Et ideo, licet terra secundum simplicem eius naturam equaliter petat centrum, ut in ratione instantie dicebatur,

52. Cioè quella forma specifica che, attuata in una natura particolare, esclude la presenza di tutte le altre forme.

53. Cioè Dio. Cfr. *Conv.*, IV, 21, 5; *Mon.*, I, 9, 2.

54. AVERROÈ, *De substantia orbis*, Venezia, Giunta, 1952, c. 40v, col. 2ª (citato dal BIAGI, 131-32). Il Boffito (II, 318), non avendolo identificato, rimandava allo *Ad Metaphysicam*, XI, 18. Cfr. anche B. NARDI, *Dal Convito alla Commedia*, Roma, 1960, 88-89.

55. Espressione comune nei teologi medievali e cara a Dante (*Mon.* II, 2, 2 e 15; *Par.*, II, 130-138, XII, 52 segg.; *Conv.*, III, 7, 11-13).

56. ARISTOTELE, *Ethica Nicom.*, I, 13.

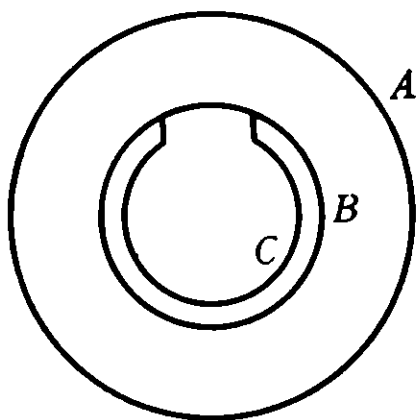
forme materiali, sebbene, nelle sue determinazioni particolari, sia soggetta alla privazione di tutte le forme, eccetto una [52]. Infatti, poiché tutte le forme, che sono in potenza nella materia, sono in atto, in quanto idee, nel Motore del cielo [53] – come dice il Commentatore nel *De substantia orbis* [54] –, se tutte queste forme non fossero sempre in atto, al Motore del cielo verrebbe a mancare l'integrale diffusione della sua bontà [55], affermazione questa inammissibile. E poiché tutte le forme materiali degli esseri generabili e corruttibili, eccetto le forme degli elementi, richiedono un soggetto materiale misto e articolato, a formare il quale sono finalisticamente ordinati gli elementi in quanto tali, e non potendo esserci mescolanza se le cose mescolabili non possono trovarsi riunite insieme, come è di per sé evidente, è necessario che nell'universo esista una parte dove tutte le cose mescolabili, cioè gli elementi, possano venire a contatto, ma questa non potrebbe esistere se la terra non emergesse in qualche parte, come risulta evidente a chi è capace di intuizione. Quindi, siccome ogni natura obbedisce all'intento della Natura universale, fu necessario che la terra, oltre alla propria natura semplice che la porta a stare in basso, possedesse anche un'altra natura per la quale potesse obbedire all'intento della Natura universale, diventando suscettibile di un'elevazione in qualche parte ad opera della forza del cielo, quasi ubbidendo ad un atto di comando, come vediamo a proposito dell'appetito concupiscibile e irascibile nell'uomo, i quali, quantunque siano portati, secondo il proprio impulso, a seguire la passione sensibile, secondo invece la loro disposizione obedienziale verso la ragione, sono talvolta trattenuti dal seguire il proprio impulso, come risulta dal primo libro dell'*Ethica* [56].

46 47 48

XIX

Dunque la terra, sebbene, secondo la sua natura semplice, tenda al centro in modo uniforme – come si diceva nel ra-

49

secundum tamen naturam quandam patitur elevari in parte,
50 Nature universali obediens, ut mixtio sit possibilis. Et secundum hec salvatur concentricitas terre et aque; et nichil sequitur impossibile apud recte phylosophantes, ut patet in ista figura [57]: ut sit celum circulus in quo A, aqua circulus

in quo B, terra circulus in quo C. Nec refert, quantum ad propositum verum, aqua parum vel multum a terra distare videatur. Et sciendum quod ista est vera, quia est qualis est forma et situs duorum elementorum; alie due superiores false; et posite sunt, non quia sic sit, sed ut sentiat discens,
51 ut ille dicit in primo *Priorum* [58]. Et quod terra emergat per gibbum [59] et non per centralem circumferentiam, indubitabiliter patet, considerata figura terre emergentis; nam figura terre emergentis est figura semilunii [60], qualis nullo modo esse posset si emergeretur secundum circumferentiam regu-
52 larem sive centralem. Nam, ut demonstratum est in theorematibus mathematicis [61], necesse est circumferentiam regularem spere a superficie plana sive sperica, qualem oportet esse superficiem aque, emergere semper cum orizonte circu-
53 lari. Et quod terra emergens habeat figuram qualis est semilunii patet et per naturales de ipsa tractantes, et per astrologos

57. L'uso di illustrare con figure le concezioni cosmologiche era diffuso nel Medioevo, come risulta dall'*Exameron* di Egidio Colonna e dal *Tractatus spere materialis* di Andalò del Negro, le cui figure sono riprodotte dal Biagi (137), dal Boffito (I, Tavole), dal Nardi (49-50).
58. ARISTOTELE, *Analitica priora*, I, 41.

gionamento dell'obiezione –, secondo invece una natura diversa, subisce un'elevazione in una sua parte per rendere possibile la mescolanza (degli elementi), in obbedienza alla Natura universale. Con questo si salva la concentricità della 50 terra e dell'acqua – senza incorrere in conseguenze inaccettabili per coloro che filosofano rettamente –, come risulta da questa figura [57], nella quale il cielo è il cerchio indicato da A, l'acqua quello indicato da B e la terra quello indicato da C. E non importa, per la verità della tesi proposta, che l'acqua sembri distare poco o molto dalla terra. Bisogna inoltre riconoscere che questa figura è la vera, perché riflette la forma e la posizione dei due elementi, mentre le altre due precedenti sono false, e furono tracciate non perché le cose stiano a quel modo, ma perché chi vuole apprendere possa servirsi di un'intuizione sensibile, come dice Aristotele nel primo libro degli *Analytica Priora* [58]. E che la terra emerga 51 per una gibbosità [59], e non con la sua superficie sferica regolare, risulta in modo inequivocabile considerando la figura della terra emergente: tale figura infatti presenta la forma di mezzaluna [60], quale non potrebbe assolutamente essere, se emergesse secondo la sua superficie sferica regolare, cioè equidistante dal centro; infatti, come è dimostrato nei teoremi 52 di matematica [61], la superficie regolare di una sfera deve sempre emergere con un contorno circolare da una superficie piana oppure da una superficie sferica, quale dev'essere quella dell'acqua. E che la terra emergente abbia una figura 53 simile alla mezzaluna risulta chiaro sia dai naturalisti che

59. Il termine « gibbus » (*terrae*) si trova in Alberto Magno (*Meteorol.* II, 2, 6) che ne combatte però la dottrina, sostenuta poi da Egidio Colonna (*Exameron*, I, 17).

60. Che la terra emerga a forma di semilunio era opinione corrente (cfr. RISTORO D'AREZZO, *La composizione del mondo*, V, 11). F. Mazzoni (*Il punto sulla Quaestio*, « Studi Dant. », XXXIX, 49 e XXXIV, 200) cita un passo di Pietro Alighieri che attribuisce tale idea all'astrologo arabo Alì, identificato; con Alì ben Rodoan che, nel commentare il *Quadripartito*, di Tolomeo indica gli stessi dati di longitudine e di latitudine (confutando però questi ultimi).

61. Si riferisce alla tesi geometrica che l'intersezione di una sfera con un piano è una circonferenza. Il Boffito (II, 323) fa riferimento come possibile fonte a TEODOSIO, *De sphericis*, I, 1, su cui però cfr. le riserve di Angelitti (« Bull. Soc. Dant. It. », XV, 181).

eius [62] climata describentes, et per cosmographos regiones
54 terre per omnes plagas ponentes [63]. Nam, ut comuniter ab omnibus habetur, hec habitabilis extenditur per lineam longitudinis a Gadibus, que supra terminos occidentales ab Hercule ponitur, usque ad hostia fluminis Ganges, ut scribit Orosius [64]. Que quidem longitudo tanta est, ut occidente sole in equinoctiali existente illis qui sunt in altero terminorum, oritur illis qui sunt in altero, sicut per eclipsim lune compertum est ab astrologis [65]. Igitur oportet terminos predicte longitudinis distare per clxxx gradus, que est dimidia
55 distantia totius circumferentie. Per lineam vero latitudinis, ut comuniter habemus ab eisdem, extenditur ab illis quorum cenith est circulus equinoctialis, usque ad illos quorum cenith est circulus descriptus a polo zodiaci circa polum mundi, qui quidem distat a polo mundi circiter xxiij gradus; et sic extensio latitudinis est quasi lxvij graduum et non
56 ultra [66], ut patet intuenti. Et sic patet quod terram emergentem oportet habere figuram semilunii vel quasi [67], quia illa figura resultat ex tanta latitudine et longitudine, ut
57 patet. Si vero haberet orizontem circularem, haberet figuram circularem cum convexo; et sic longitudo et latitudo non differrent in distantia terminorum, sicut manifestum
58 esse potest etiam mulieribus. Et sic patet de tertio proposito in ordine dicendorum.

62. Cfr. ALFRAGANO, *Chronologica et astronomica elementa*, VIII; SACROBOSCO, *Sphera*, III (*De divisione climatum*).

63. Cfr. C. TOLOMEO, *Cosmographia*, Venetiis, 1406.

64. OROSIUS, *Historiae adversum paganos*, I, 2, 7 e 13. Orosio parla delle colonne d'Ercole che si vedono nelle isole di Gades, situate vicino alla costa occidentale della Spagna meridionale (come risulta dalle cartine della *Cosmographia* di Tolomeo), mentre l'attuale Cadice è su un promontorio.

ne trattano, sia dagli astronomi [62] che ne descrivono le zone climatiche, e sia dai cosmografi che delimitano le regioni della terra in tutte le parti del mondo [63]. Infatti è comune- 54 mente risaputo da tutti che questa terra abitabile si estende in longitudine da Cadice – fondata da Ercole e situata sui confini occidentali – fino alla foce del fiume Gange, come scrive Orosio [64]. Questa longitudine si estende tanto che quando il sole, durante l'equinozio, tramonta per gli abitanti che si trovano in uno dei punti estremi, sorge per quelli che si trovano nell'altro punto, come è stato scoperto dagli astronomi studiando le eclissi lunari [65]. Pertanto i punti estremi della predetta longitudine devono distare 180 gradi, che è la metà della lunghezza dell'intera circonferenza. Per quanto 55 riguarda invece la linea della latitudine, i medesimi esperti comunemente sostengono che (la terra abitabile) si estende da quegli abitanti per i quali lo zenit è l'equatore fino a quelli per i quali lo zenit è il circolo (polare artico) descritto dal polo zodiacale attorno al polo del mondo, e tale circolo dista dal polo del mondo circa 23 gradi, e pertanto l'estensione della latitudine è di circa 67 gradi e non oltre [66], come risulta chiaro a chi è dotato di intuito. E così è manifesto che 56 la terra emergente deve avere la figura di una mezzaluna o quasi [67], poiché tale figura è palesemente il risultato di quelle misure di latitudine e di longitudine. Se avesse invece un 57 contorno circolare, avrebbe la figura di una calotta sferica, ed in tal caso longitudine e latitudine non differirebbero nella distanza dei punti estremi, come può essere chiaro perfino alle donne. E così si è chiarito il terzo punto indicato 58 nell'ordine delle cose da trattare.

65. Ne parlano Tolomeo (*Almagesto*, II, 1), Campano (*Spere tractatus*, 47), Alfragano (*Crhon. astr. elem.*, III). Vedi testi in Boffito (II, 324) e Biagi (142).

66. Questi dati si trovano in Tolomeo (*op. cit.*), Alfragano (*op. cit.*, VII), Sacrobosco (*Sphaera*, I, 2). In tutti c'è incertezza nella determinazione precisa della distanza poiché stando a Tolomeo si ha 66°, 9', stando ad Alcmeone 66°, 27', in ogni caso non oltre 67°.

67. Il « quasi » è una precisazione pertinente poiché dei 90° di latitudine nord necessari a formare la mezzaluna ne emergono solo 67. Cfr. DANTE, *Conv.*, III, 5, 14.

XX

59 Restat nunc videre de causa finali et efficiente huius elevationis terre, que demonstrata est sufficienter; et hic est ordo artificialis, nam questio « an est », debet precedere questionem « propter quid est ». Et de causa finali sufficiant
60 que dicta sunt in premeditata distinctione [68]. Propter causam vero efficientem investigandam, prenotandum est quod tractatus presens non est extra materiam naturalem, quia inter ens mobile, scilicet aquam et terram, que sunt corpora naturalia; et propter hec querenda est certitudo secundum materiam naturalem, que est hic materia subiecta [69]; nam circa unumquodque genus in tantum certitudo querenda est, in quantum natura rei recipit, ut patet ex primo *Ethicorum* [70].
61 Cum igitur innata sit nobis via investigande veritatis circa naturalia ex notioribus nobis, nature vero minus notis, in certiora nature et notiora, ut patet ex primo *Phisicorum* [71], et notiores sint nobis in talibus effectus quam cause, quia per ipsos inducimur in cognitionem causarum, – ut patet qua eclipsis solis duxit in cognitionem interpositionis lune, unde propter admirari cepere phylosophari [72], – viam inquisitionis in naturalibus oportet esse ab effectibus ad causas.
62 Que quidem via, licet habeat certitudinem sufficientem, non tamen habet tantam, quantum habet via inquisitionis in mathematicis, que est a causis, sive a superioribus, ad effectus, sive ad inferiora; et ideo querenda est illa certitudo
63 que sic demonstrando haberi potest. Dico igitur quod causa

68. Cfr. § XIX. La causa finale è quella intesa dalla Natura Universale di favorire la mescolanza degli elementi in luogo adatto.

69. Da notare la precisazione metodologica che impone a Dante scienzato di escludere nel campo fisico una spiegazione che non sia scientifica e razionale, ma preternaturale qual è quella della caduta di Lucifero (*Inf.*, XXXIV).

70. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, I, 3, citazione ripetuta da Dante in *Conv.*, IV, 22, 8 e in *Mon.*, II, 2, 7.

71. ARISTOTELE, *Physica*, I, 2 (cfr. anche *Analitica Posteriora*, I, 2). L'osservazione aristotelica è ripresa nel *Conv.*, II, 1, 13; *Ep.* V, 23.

XX

Resta ora da esaminare la causa finale e la causa efficiente 59
di questo sollevamento della terra, la cui esistenza è già
stata sufficientemente dimostrata seguendo il metodo scientifico, per il quale la questione dell'esistenza (di una cosa)
deve precedere la questione della causa di essa. Riguardo
alla causa finale basti quanto si è detto nella distinzione
precedente [68]. Per indagare invece la causa efficiente va 60
premesso che la presente trattazione si limita alla materia
naturale, poiché riguarda l'ente mobile cioè l'acqua e la terra,
che sono appunto corpi naturali. Perciò bisogna prefiggersi
solo quella certezza raggiungibile nella sfera del mondo fisico,
qual è questo che si investiga [69], poiché studiando qualsiasi
genere di oggetti si deve cercare quel grado di certezza consentito dalla natura dell'oggetto stesso, come risulta dal
primo libro dell'*Ethica* [70]. Poiché dunque nella ricerca della 61
verità circa le realtà naturali ci è innato il metodo di partire
dalle cose più note a noi ma meno note in sé per giungere
alle cose più certe e più note in sé – come risulta dal primo
libro della *Physica* [71] –, e poiché nelle realtà naturali sono
più noti a noi gli effetti che le cause tanto che attraverso
quelli siamo condotti alla conoscenza delle cause – come
risulta dal fatto che l'eclissi di sole portò alla conoscenza
dell'interposizione della luna, onde per lo stupore gli uomini
cominciarono a filosofare [72] –, è necessario che il metodo di
ricerca nel campo delle realtà naturali sia quello che va dagli
effetti alle cause. Questo metodo invero, sebbene abbia una 62
sufficiente certezza, non ne ha però tanta quanto il metodo
di ricerca in matematica, che parte dalle cause, cioè da ciò
che è prima, per andare agli effetti, cioè a ciò che è dopo;
ad ogni modo bisogna prefiggersi quella certezza che si può
raggiungere col metodo di dimostrazione consentito. Affermo 63

72. Per l'eclisse cfr. ARISTOTELE, *De coelo*, II, 17 (citato nel *Conv.*, II, 3, 6; cfr. anche *Mon.*, II, 1, 2). Per la meraviglia come principio del filosofare cfr. PLATONE, *Teeteto*, 155 D; ARISTOTELE, *Metaphysica*, I, 2.

huius elevationis efficiens non potest esse terra ipsa; quia cum elevari sit quodam ferri sursum, et ferri sursum sit contra naturam terre, et nichil, per se loquendo, possit esse causa eius quod est contra suam naturam, relinquitur quod
64 terra huius elevationis efficiens causa esse non possit. Et similiter etiam neque aqua esse potest; quia cum aqua sit corpus homogeneum, in qualibet sui parte, per se loquendo, uniformiter oportet esse virtutem: et sic non esset ratio quia
65 magis elevasset hic quam alibi. Hec eadem ratio removet ab hac causalitate aerem et ignem; et cum non restet ulterius nisi celum, reducendus est hic effectus in ipsum, tanquam
66 in causam propriam. Sed cum sint plures celi, adhuc restat inquirere in quod, tanquam in propriam causam, habeat
67 reduci. Non in celum lune; quia cum organum sue virtutis sive influentie sit ipsa luna, et ipsa tantum declinet per zodiacum ab equinoctiali versus polum antarticum quantum versus arcticum, ita elevasset ultra equinoctialem sicut citra; quod non est factum [73]. Nec valet dicere quod illa elevatio non potuit esse propter magis appropinquare terre per ecentricitatem; quia si hec virtus elevandi fuisset in luna [74], cum agentia propinquiora virtuosius operentur, magis elevasset ibi quam hic.

XXI

68 Hec eadem ratio removet ab huiusmodi causalitate omnes orbes planetarum [75]. Et cum primum mobile, scilicet

73. Naturalmente secondo la concezione dantesca per la quale tutto l'emisfero australe è occupato dall'Oceano, eccetto la montagna del paradiso terrestre, d'origine però preternaturale.

74. L'opinione che la luna sia più vicina alla terra quando si trova nell'emisfero australe è qui attribuita ai sostenitori dell'eccentricità (v. il Sacrobosco), ma essa si trovava già in Plinio, *Natur. Hist.*, II, 97. L'opinione è erronea perché suppone che il perigeo lunare si trovi fisso nell'emisfero australe. Ma tutto il passo testuale è tormentato, il White lo dichiara corrotto senza speranza, l'Angelitti ha proposto vaste ricostruzioni (« Bull. Soc. Dant. It. », VIII, 59 e 293 nota), il Giuliani sostituisce *declinatio* con *elevatio*, dandogli un senso accettabile.

75. Quindi anche del sole, ed in questo Dante si differenzia da quegli scienziati che attribuivano all'azione del sole il formarsi della terra asciutta,

pertanto che la causa efficiente del sollevamento della terra non può essere la terra stessa, poiché se sollevarsi significa portarsi in alto e se il portarsi in alto è contro la natura della terra – e nessuna cosa assolutamente parlando può essere causa di ciò che è contro la propria natura –, è logico che la terra non può essere la causa efficiente di quel sollevamento. E similmente non lo può essere neppure l'acqua, 64 poiché, essendo l'acqua un corpo omogeneo, la sua forza dev'essere, assolutamente parlando, distribuita in modo uniforme in ogni sua parte, e così non vi sarebbe più ragione del fatto che abbia sollevato (la terra) in questo punto piuttosto che in un altro. Questa stessa ragione esclude anche 65 l'aria ed il fuoco dall'essere causa efficiente, e siccome non ci rimane altro elemento che il cielo, ad esso come a causa propria va ricondotto quell'effetto (del sollevamento). Ma 66 essendoci più cieli, resta ancora da indagare a quale di essi si debba ricondurre come a causa specifica: non al cielo 67 della luna, poiché essendo la luna stessa strumento della propria forza o influsso, e declinando essa, per lo zodiaco, dall'equatore tanto verso il polo antartico quanto verso il polo artico, avrebbe sollevato la terra così al di là come al di qua dell'equatore, il che non avvenne [73]; né vale dire che il sollevamento dall'altra parte non poté verificarsi per la maggior vicinanza della luna alla terra a causa dell'eccentricità (dell'orbita lunare) [74], poiché se nella luna ci fosse stata questa forza sollevatrice, avrebbe sollevato più di là (dell'equatore) che di qua, dato che gli agenti più vicini agiscono con più efficacia.

XXI

Quello stesso motivo esclude da siffatta causalità tutte le 68 sfere dei pianeti [75]. E poiché il primo mobile, cioè la nona

secondo la testimonianza di Andalò del Negro (*op. cit.*, Cod. Laur. Lat. XXIX, 8, 3) e di Pietro Alighieri (*Commentarium super Comoediam*, ed. Nannucci, 280).

spera nona, sit uniforme [76] per totum et per consequens uniformiter per totum virtuatum, non est ratio quia magis ab
69 ista parte quam ab alia elevasset. Cum igitur non sint plura corpora mobilia, preter celum stellatum, quod est octava
70 spera, necesse est hunc effectum in ipsum reduci [77]. Ad cuius evidentiam sciendum quod, licet celum stellatum habeat unitatem in substantia, habet tamen multiplicitatem in virtute [78], propter quod oportuit habere diversitatem illam in partibus quam videmus, ut per organa diversa virtutes diversas influeret; et qui hec non advertit, extra limitem
71 phylosophie se esse cognoscat [79]. Videmus in eo differentiam in magnitudine stellarum et in luce, in figuris et ymaginibus constellationum; que quidem differentie frustra esse non possunt, ut manifestissimum esse debet omnibus in phylosophia nutritis. Unde alia est virtus huius stelle et illius, et alia huius constellationis et illius, et alia virtus stellarum que sunt citra equinoctialem, et alia earum que sunt ultra [80].
72 Unde cum vultus inferiores sint similes vultibus superioribus, ut Ptolomeus dicit [81], consequens est quod, cum iste effectus non possit reduci nisi in celum stellatum, ut visum est, quod similitudo virtualis agentis consistat in illa regione celi que
73 operit hanc terram detectam. Et cum ista terra detecta extendatur a linea equinoctiali usque ad lineam quam describit polus zodiaci circa polum mundi, ut superius dictum est [82], manifestum est quod virtus elevans est illis stellis

76. Questa uniformità del primo mobile Dante l'afferma in *Par.*, II, 113; XXVII, 100; XXVIII, 25; *Mon.*, I, 9, 11, ma il concetto si trova già in Alberto Magno e in S. Tommaso (cfr. testi in Boffito, II, 331 e 332 nota).

77. Anche Pietro d'Abano (*Conciliator differentiarum*, XIII) indica nella *virtus stellarum* la causa che trattiene l'acqua in alto, impedendole di inondare la terra. Nella *Questio* invece l'influsso delle stelle solleva non l'acqua, ma la terra. Sugli influssi delle stelle numerosi i riscontri danteschi: *Par.*, II, 115-138; *Conv.*, II, 14, 27 segg., III, 2, 35-41; IV, 23, 47 segg. ecc.

78. Sulla questione della costituzione o natura del cielo stellato, se cioè le stelle fossero della stessa sostanza e identiche nel genere e nella specie oppure no, le tesi erano discordanti. Avicenna e S. Tommaso, seguito qui da Dante, le ritenevano identiche nel genere, ma non nella specie, a causa della diversità dei loro centri, dei movimenti e degli effetti, mentre Averroè le riteneva identiche anche nella specie (testi in Boffito, II, 332, nota 1).

sfera, è dappertutto uniforme [76], e di conseguenza è dotato di forze uniformemente diffuse in ogni sua parte, non vi è ragione perché abbia sollevato da questa parte piuttosto che da un'altra. Non essendoci pertanto altri corpi mobili fuorché il cielo stellato che costituisce l'ottava sfera, è necessario riportare unicamente ad esso quell'effetto (del sollevamento) [77]. Al fine di chiarire ciò, bisogna sapere che, sebbene il cielo stellato abbia unità di sostanza, ha tuttavia molteplicità di forze [78]; pertanto fu necessario che tale varietà di forze fosse distribuita nelle sue parti a noi visibili (cioè le stelle), onde potesse sprigionare influssi diversi attraverso organi diversi; e chi non sappia afferrare ciò deve considerarsi fuori dall'ambito della filosofia [79]. Nel cielo stellato infatti noi vediamo differenze nella grandezza e nella luce delle stelle, nelle figure e nelle immagini delle costellazioni, e tali differenze non possono esistere senza scopo, come dev'essere lampante per tutte le persone colte in filosofia. Pertanto diverso è l'influsso di questa o di quella stella, diverso l'influsso di questa o di quella costellazione, diverso l'influsso delle stelle che sono al di qua e di quelle che sono al di là dell'equatore [80]. E poiché i volti terrestri sono simili ai volti celesti, come dice Tolomeo [81], ne consegue che, dovendosi ricondurre quell'effetto al cielo stellato, come si è visto, la corrispondente causa di tale influsso (sollevante) deve trovarsi in quella regione del cielo che copre questa terra emersa. E poiché questa terra emersa si estende dall'equatore fino alla linea che il polo dello zodiaco descrive attorno al polo del mondo, come si è detto sopra [82], è chiaro che l'influsso che solleva (la terra) – sia che la sollevi per attrazione,

69 70 71 72 73

79. Questo perentorio giudizio discriminante rivela certo la passionalità di Dante, ma non credo si possa parlare di arroganza, come fa il Boffito (II, 332) che accusa l'Autore di confondere il campo matematico-astronomico con quello filosofico, non tenendo conto che la dottrina degli influssi stellari era sostenuta dai maggiori scolastici (cfr. la lunga nota del BIAGI 154-55); per l'invalidità dell'accusa di confusione v. nota 100.

80. Cfr. DANTE, *Conv.*, II, 3, 15; *Par.*, II, 64-66.

81. TOLOMEO, *Centiloquium*, 9: « Vultus huius saeculi sunt subiecti vultibus caelestibus ». « Vultus » sta qui per aspetti, qualità, forme, fenomeni. Cfr. DANTE, *Par.*, II, 64-66; *Conv.*, IV, 23, 5; III, 14, 2.

82. Cfr. § XIX.

que sunt in regione celi istis duobus circulis contenta, sive elevet per modum attractionis, ut magnes attrahit ferrum [83], sive per modum pulsionis, generando vapores pellentes, ut in

74 particularibus montuositatibus [84]. Sed nunc queritur: Cum illa regio celi circulariter feratur, quare illa elevatio non fuit circularis? Et respondeo quod ideo non fuit circularis, quia

75 materia non sufficiebat ad tantam elevationem [85]. Sed tunc arguetur magis, et queretur: Quare potius elevatio emisperialis fuit ab ista parte quam ab alia? Et ad hoc est dicendum, sicut dicit Phylosophus in secundo *De Celo* [86], cum querit quare celum movetur ab oriente in occidentem et non e converso; ibi enim dicit quod consimiles questiones vel a multa stultitia vel a multa presumptione procedunt, prop-

76 terea quod sunt supra intellectum nostrum. Et ideo dicendum ad hanc questionem, quod ille dispensator Deus gloriosus, qui dispensavit de situ polorum, de situ centri mundi, de distantia ultime circumferentie universi a centro eius, et de aliis consimilibus, hoc fecit tanquam melius, sicut et illa. Unde cum dixit: « Congregentur aque in locum unum, et appareat arida » [87], simul et virtuatum est celum ad agendum, et terra potentiata ad patiendum.

XXII

77 Desinant ergo, desinant homines querere que supra eos sunt, et querant usque quo possunt, ut trahant se ad immor-

83. Il paragone della calamita serviva nel ME agli astrologi, sopratutto arabi, per spiegare i fenomeni di attrazione, la sospensione della terra nello spazio, la gravità terrestre, le maree ecc. Paolo Veneto per primo l'applica all'elevazione della terra da parte delle stelle nel nostro emisfero (*De compositione mundi*, Cod. Vat. Lat. 2121, c. 130 v, col 2ª), forse influenzato dall'opinione di Averroè, mentre Ristoro d'Arezzo (*op. cit.*, VI, 7) attribuisce al cielo una forza che attrae l'acqua « a sommo i monti come la calamita lo ferro ».

84. Può riferirsi ai fenomeni vulcanici spiegati con la pressione di esalazioni prodotte dal calore del sole e delle stelle nelle viscere della terra (Andalò del Negro, Paolo Veneto), oppure semplicemente alla formazione

come la calamita attrae il ferro [83], oppure per spinta, generando dei vapori che la spingano in sù, come avviene in certe zone montuose [84] – promana da quelle stelle che sono nella regione del cielo compresa tra quei due circoli. Ma ora ci si domanda: dato che quella regione del cielo si muove circolarmente, perché quel sollevamento non fu circolare? Rispondo che non fu circolare perché la materia era inadeguata ad un sollevamento così enorme [85]. Ma allora si potrà muovere una più forte obiezione chiedendosi: perché il sollevamento avvenne nel nostro emisfero piuttosto che nell'altro? A tale questione bisogna rispondere con ciò che il filosofo afferma nel secondo libro del *De coelo* [86], quando si chiede perché il cielo si muove da oriente verso occidente e non viceversa. Ivi infatti dice che simili questioni derivano o da molta stoltezza o da grande presunzione, poiché sono al di sopra del nostro intelletto. Pertanto riguardo al suddetto quesito, bisogna dire che quel Dio, glorioso dispensatore (di tutte le cose), che predispose il luogo dei poli, il luogo del centro del mondo, la distanza dell'ultima sfera dell'universo dal centro di esso ed altre cose simili, fece quel sollevamento – come anche tutte le cose suddette – secondo il meglio. Onde, quando Dio disse: « Si raccolgano le acque in un sol luogo e appaia la terra asciutta » [87], allora simultaneamente il cielo fu dotato di influssi attivi e la terra della potenza passiva di riceverli.

74

75

76

XXII

Cessino dunque, cessino gli uomini di ricercare ciò che li trascende e indaghino fin dove possono, per avvicinarsi

77

delle montagne come elevazioni della terra causate dai vapori (Campano, Alberto Magno). Cfr. testi in Biagi, 159.

85. Il Boffito (II, 336) intende il « non sufficiebat » come insufficienza quantitativa. Mi pare che Dante l'intenda in senso qualitativo secondo la dottrina scolastica che la materia non è proporzionata a ricevere l'influsso della forma superiore.

86. Aristotele, *De coelo*, II, 5. Cfr. *Conv.*, II, 5, 17.

87. *Gen.*, I, 9.

talia et divina pro posse [88], ac maiora se relinquant. Audiant amicum Iob dicentem: « Nunquid vestigia Dei comprehendes, et Omnipotentem usque ad perfectionem reperies? » [89] Audiant Psalmistam dicentem: « Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, et non potero ad eam » [90]. Audiant Ysaiam dicentem: « Quam distant celi a terra, tantum distant vie mee a viis vestris » [91]; loquebatur equidem in persona Dei ad hominem. Audiant vocem Apostoli *ad Romanos*: « O altitudo divitiarum scientie et sapientie Dei, quam incomprehensibilia indicia eius et investigabiles vie eius! » [92]. Et denique audiant propriam Creatoris vocem dicentis: « Quo
78 ego vado, vos non potestis venire » [93]. Et hec sufficiant ad inquisitionem intente veritatis.

XXIII

79 Hiis visis, facile est solvere ad argumenta que superius contra fiebant; quod quidem quinto proponebatur faciendum.
80 Cum igitur dicebatur: « Duarum circumferentiarum inequaliter a se distantium impossibile est idem esse centrum »; dico quod verum est, si circumferentie sunt regulares sine gibbo vel gibbis; et cum dicitur in minori quod circumferentia aque et circumferentia terre sunt huiusmodi, dico quod non est verum, nisi per gibbum qui est in terra; et ideo ratio
81 non procedit. Ad secundum, cum dicebatur: « Nobiliori corpori debetur nobilior locus », dico quod verum est secundum propriam naturam, et concedo minorem [94]; sed cum concluditur quo ideo aqua debet esse in altiori loco, dico quod verum

88. Cfr. S. Tommaso, *S. contra Gent.*, I, 5. Il Moore (I, 105) indica come fonte Aristotele, *Ethica Nicom.*, X, 2, da cui avrebbe direttamente attinto Dante nel *Conv.*, IV, 13, 8. Il Boffito (II, 337) fa accostamenti a Isidoro Pelusiota, S. Basilio, S. Ambrogio, ma certo tutto il passo è squisitamente dantesco con la sua impennata passionale e colorita contro gli avversari, investiti dalla iterazione del *desinant* e dell'*audiant*.

89. *Giob.*, XI, 7. L'amico di Giobbe è Sofar il Naamita.

90. *Salmi*, 138, 6.

91. *Is.*, 45, 9. Nella citazione Dante non segue la Vulgata (che in luogo di *distant* recita *exaltantur*), ma la traduzione pregeronimiana dei Settanta, rarissima ai suoi tempi; cfr. F. Groppi, *Dante traduttore*, Roma, 1962, 24.

alle cose immortali e divine nei limiti delle loro possibilità [88], tralasciando le cose piú grandi di loro. Ascoltino l'amico di Giobbe che dice: « Comprenderai tu forse le vestigia di Dio e conoscerai l'Onnipotente in modo perfetto? » [89]. Ascoltino il Salmista che dice: « Meravigliosa è per me la tua scienza, è troppo alta e non potrò giungere ad essa » [90]. Ascoltino Isaia il quale, raffigurando Dio che parla agli uomini, dice: « Quanto distano i cieli dalla terra, altrettanto distano le mie vie dalle vostre » [91]. Ascoltino la voce dell'Apostolo nell'epistola *Ad Romanos*: « O profondità delle ricchezze della scienza e sapienza di Dio: quanto incomprensibili sono i suoi giudizi e imperscrutabili le sue vie! » [92]. Ed infine ascoltino la voce stessa del Creatore che dice: « Dove io vado voi non potete venire » [93]. E qui mettiamo termine alla ricerca della verità che intendevamo raggiungere. 78

XXIII

79 Dopo le considerazioni fatte è facile confutare gli argomenti in contrario addotti sopra, e questo era il quinto punto che ci proponevamo di svolgere. 80 Quando dunque si affermava: « È impossibile che due superfici sferiche non equidistanti tra loro abbiano lo stesso centro », si diceva il vero, lo ammetto, ma solo se le superfici sferiche siano regolari, senza una o più gibbosità; e quando nella premessa minore si afferma che le superfici dell'acqua e della terra sono regolari, dico che ciò non è vero, se non altro per la gibbosità presente nella terra, e pertanto il ragionamento non corre. 81 Riguardo al secondo argomento, la proposizione « A corpo più nobile spetta luogo più nobile » è vera, considerando unicamente la natura propria (dei corpi), e sono anche d'accordo sulla premessa minore [94], e quindi la conclusione che l'acqua deve trovarsi in luogo più alto è vera relativamente alla

92. *Rom.*, 11, 33.
93. *Iohan.*, 13, 33, con significato diverso da quello inteso da Dante.
94. Cioè che l'acqua è più nobile della terra.

est secundum propriam naturam utriusque corporis, sed per superheminentem causam, ut superius dictum est, accidit in hac parte terram esse superiorem; et sic ratio deficiebat
82 in prima propositione. Ad tertium, cum dicitur: « Omnis oppinio que contradicit sensui est mala oppinio », dico quod ista ratio procedit ex falsa ymaginatione; ymaginatur enim naute quod ideo non videant terram in pelago existentes de navi, quia mare sit altius quam ipsa terra; sed hoc non est; ymo esset contrarium, magis enim viderent. Sed est hoc, quia frangitur radius rectus rei visibilis inter rem et oculum a convexo aque; nam cum aquam formam rotundam habere oporteat ubique circa centrum, necesse est in aliqua distantia
83 ipsam efficere obstantiam alicuius convexi. Ad quartum, cum arguebatur: « Si terra non esset inferior » etc., dico quod illa ratio fundatur in falso, et ideo nihil est. Credunt enim vulgares et physicorum documentorum [95] ignari quod aqua ascendat ad cacumina montium et etiam ad locum fontium in forma aque [96]; sed istud est valde puerile, nam aque generantur ibi, ut per Phylosophum patet in *Metauris* suis [97],
84 ascendente materia in forma vaporis. Ad quintum, cum dicitur quod aqua est corpus imitabile orbis lune, et per hoc concluditur quod debeat esse ecentrica, cum orbis lune sit ecentricus, dico quod ista ratio non habet necessitatem; quia licet unum adimitetur aliud in uno, non propter hoc est necesse quod imitetur in omnibus. Videmus ignem imitari circulationem celi [98], et tamen non imitatur ipsum in non moveri recte, nec in non habere contrarium sue qualitati [99];
85 et ideo ratio non procedit. Et sic ad argumenta.

95. I trattati dei filosofi medievali (Averroè, S. Tommaso) che commentarono Aristotele (*Meteorol.*, I, 9; II, 2) sulla teoria dell'origine dei fiumi.

96. Era un'antichissima opinione (per la sua ascendenza cfr. BOFFITO, II, 31-32) seguita da Brunetto Latini (*Trésor*, I, 3 106), Ristoro d'Arezzo (*Compos. del mondo*, VI, 7), Bartolomeo Anglico (*De propr. rerum*, XIII, 21).

97. ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 9, dove parla della formazione delle nubi e dei vapori ad opera del sole. Per la forma « Metaura » cfr. C. MARCHESI, *La « Metaura » di Aristotele*, in « Studi Romanzi », V, 1907, 123-157.

98. Cfr. S. TOMMASO, *De coelo*, II, 10, 12, ove dice che il fuoco e la parte superiore dell'aria sono messe in circolazione secondo il movimento del cielo. Anche E. Colonna (*In 2um Sententiarum*, I) afferma che il movimento del primo cielo o primo mobile trascina con sé tutte le altre orbite celesti e tutta la sfera del fuoco.

natura propria di entrambi i corpi, ma per una causa superiore, come si disse sopra, avviene che in questa parte la terra è più alta; e così il ragionamento faceva difetto già nella premessa maggiore. Riguardo al terzo argomento che così inizia: « Ogni opinione che contraddice al senso è un'opinione erronea », affermo che il ragionamento che ne segue procede da una falsa immaginazione; infatti i naviganti immaginano che stando in mare non vedono la terra dalla nave, perché il mare sarebbe più alto della terra, ma non è così, anzi avverrebbe il contrario, poiché vedrebbero di più la terra. La vera ragione invece è che il raggio visivo rettilineo che corre tra l'oggetto e l'occhio viene interrotto dalla convessità dell'acqua; infatti dovendo la superficie dell'acqua assumere ovunque una forma sferica attorno al centro, è fatale che, ad una certa distanza, essa stessa venga a costituire l'ostacolo di un corpo convesso. Per il quarto argomento che così inizia: « Se la terra non fosse più bassa, ecc. », affermo che il ragionamento svolto si fonda sul falso e quindi è nullo. Infatti il volgo e le persone che ignorano i trattati dei fisici [95] credono che l'acqua salga, proprio sotto forma di acqua, fino alle cime dei monti e al luogo delle sorgenti [96], ma ciò è assai puerile, poiché quivi le acque si formano per l'evaporazione della materia, come risulta dalla *Meteorologia* del Filosofo [97]. Riguardo al quinto argomento, nel quale si afferma che l'acqua è un corpo che imita l'orbita lunare, e quindi, siccome l'orbita lunare è eccentrica, si conclude che lo debba essere anche l'acqua, dico che tale ragionamento non possiede carattere di necessità, in quanto anche se una cosa imita un'altra in una proprietà, non per questo la deve imitare necessariamente in tutte: noi vediamo il fuoco imitare l'orbita del cielo [98] e tuttavia non imita questo nel movimento non rettilineo, né nel non avere qualità contrarie (di movimento) [99], e perciò il ragionamento non regge. In tal modo si sono confutati gli argomenti (contrari).

82

83

84

85

99. I corpi semplici (tra cui il fuoco), per la cosmologia aristotelica, hanno moto rettilineo che esclude il moto circolare, proprio delle sfere siderali, ed ammette in sé la contrarietà cioè la direzione verso l'alto e quella verso il basso (*De coelo*, I, 3; IV, 4).

86 Sic igitur determinatur determinatio et tractatus de forma et situ duorum elementorum, ut superius propositum fuit.

XXIV

87 Determinata est hec phylosophia [100] dominante invicto domino, domino Cane Grandi de Scala pro Imperio sacrosancto Romano, per me Dantem Alagherium, phylosophorum minimum, in inclita urbe Verona, in sacello Helene gloriose [101], coram universo clero Veronensi [102], preter quosdam qui, nimia caritate ardentes, aliorum rogamina [103] non admittunt, et per humilitatis virtutem Spiritus Sancti pauperes, ne aliorum excellentiam probare videantur, sermonibus eorum interesse refugiunt [104]. 88 Et hoc factum est in anno a nativitate Domini nostri Iesu Christi millesimo trecentesimo vigesimo, in die Solis [105]; quem prefatus noster Salvator per gloriosam suam nativitatem ac per admirabilem suam resurrectionem nobis innuit venerandum; qui quidem dies fuit septimus a Ianuariis idibus, et decimus tertius ante kalendas Februarias [106].

100. È una questione scientifica che però per il metodo di trattazione riveste carattere filosofico, secondo la frase di Alberto Magno: « propter modum in materia positum omnis scientia particularis philosophia est » (*Moral.*, I, 1, 3). Cfr. *Conv.*, III, 11, 17.

Così vien portata a termine la trattazione e la soluzione del problema relativo alla forma ed al luogo dei due elementi, come sopra si propose di fare. 86

XXIV

Questa questione filosofica[100] fu definita da me, Dante Alighieri, il minimo dei filosofi, durante il dominio dell'invitto Signore messer Cangrande della Scala, Vicario del Sacro Romano Impero, nell'inclita città di Verona, nel tempietto della gloriosa Elena[101], davanti a tutto il clero veronese[102], fatta eccezione di alcuni che, ardendo di troppa carità, non accettano gli inviti degli altri[103] e, per troppa umiltà poveri di Spirito Santo, rifuggono dall'intervenire ai loro discorsi per non sembrare riconoscere l'eccellenza degli altri[104]. Ciò avvenne nell'anno 1320 dalla nascita di nostro Signore Gesù Cristo, nel giorno di domenica[105] – che il suddetto Salvatore nostro, mediante la sua gloriosa nascita e la sua mirabile resurrezione, ci indicò come giorno da venerare – il quale allora cadeva il 20 gennaio[106]. 87 88

101. La chiesetta esiste ancora vicino al Duomo, per cui era più usuale il titolo di *S. Georgii a Domo*, perché fu fondata in onore di S. Giorgio dall'arcidiacono Pacifico nel sec. IX; il popolo la chiamò di S. Elena forse per una reliquia della Croce o per il quadro dell'altare maggiore raffigurante la santa.

102. Il clero di Verona era molto numeroso (v. elenco in BIAGI, 174), ma forse Dante intende per *clerus* non solo gli ecclesiastici ma anche i dotti, il *populus speculans* di cui parla Taddeo del Branca.

103. *Rogamina* può avere vari significati. Il Biagi (175) l'intende come permesso richiesto al Vescovo di tenere la disputa nel tempietto, altri (Pistelli, Padoan) l'intendono come discussioni, proposte.

104. Tutto il periodo ispirato ad ironia sferzante e quasi sarcastica rivela l'animo esacerbato del poeta per l'ostilità degli invidiosi e avversari. della sua teoria o dei formalisti che lo consideravano un intruso, essendo forestiero e privo di titolo dottorale.

105. L'indicazione della domenica come giorno della nascita e resurrezione di Cristo è corrente nel ME, cfr. P. COMESTORE, *Historia scolastica*, PL, 198, 1540; A. MAGNO, *Comp. theol. veritatis*, II, 10.

106. Tutte queste precisazioni temporali e locali sono certo richieste dal carattere di documento dell'operetta. Il Biagi (61) vede nell'aggiunta superflua del *dies septimus* un velato accenno allo Spirito Santo simboleggiato dal settenario; se ciò è vero, la conclusione è in tono con l'aperto richiamo iniziale al Principio di verità.

INDICE DEI NOMI E DEI PERSONAGGI

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Z

INDICE DEI LUOGHI

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

W

INDICE DELLE TAVOLE

INDICE DEL VOLUME